ANNALES DU MUSÉE GUIMET
BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION
TOME XXIV

---

# LES RELIGIONS ORIENTALES

DANS LE

# PAGANISME ROMAIN

## DU MÊME AUTEUR :

*Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vol. grand in-4°, Bruxelles, Lamertin, 1896-1900 . . . . . . . . . . . . . . . . 90 fr.

*Les mystères de Mithra*, in-8° ; 2e édition, Paris et Bruxelles, 1902. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 5 fr.

*Voyage d'exploration archéologique dans le Pont et la Petite Arménie*, Bruxelles, Lamertin, 1906 . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 17 fr. 50

*Recherches sur le manichéisme*. I, La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni, Bruxelles, Lamertin, 1908. . . . . 4 fr.

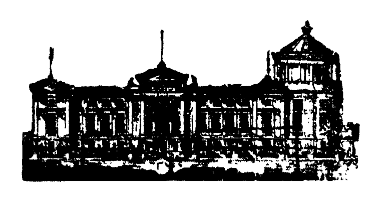
---

# LES RELIGIONS ORIENTALES DANS LE PAGANISME ROMAIN

CONFÉRENCES
FAITES AU COLLÈGE DE FRANCE
PAR

FRANZ CUMONT

DEUXIÈME ÉDITION REVUE



ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, rue Bonaparte, 28

1909

À MON MAÎTRE ET AMI

CHARLES MICHEL

1886-1906

# PRÉFACE

En novembre 1905, le Collège de France nous fit l'honneur de nous appeler à inaugurer, à la suite de M. Naville, la série des conférences instituées par la fondation Michonis. Le « Hibbert-Trust » nous invita quelques mois plus tard à développer à Oxford certaines questions que nous avions touchées à Paris. Nous avons réuni ici le contenu de ces deux séries de leçons, en nous bornant à y ajouter une courte bibliographie et des notes destinées aux érudits qui seraient désireux de contrôler nos assertions[1]. La forme de notre exposé n'a guère été remaniée ; nous osons néanmoins espérer que ces

1. Nous devons plus d'une suggestion utile à nos collègues, MM. Charles Michel et Joseph Bidez, qui ont bien voulu parcourir les épreuves de ce volume.

pages, destinées à être dites, supporteront d'être lues, et que le titre de ces études ne semblera pas trop ambitieux pour ce qu'elles offrent. La propagation des cultes orientaux est, avec le développement du néoplatonisme, le fait capital de l'histoire morale de l'empire païen. Nous souhaitons que ce volume, petit pour un si grand sujet, puisse faire au moins entrevoir cette vérité et que le lecteur accueille ces essais avec l'intérêt bienveillant que leur ont témoigné nos auditeurs de Paris et d'Oxford.

On voudra bien se souvenir que les divers chapitres ont été conçus et rédigés en vue de conférences. Nous n'avons pas prétendu y dresser, par doit et avoir, le bilan de ce que le paganisme latin emprunta à l'Orient ou lui prêta. Certains faits, qui sont bien connus, ont été délibérément laissés dans l'ombre pour faire place à d'autres, qui le sont peut-être moins. Nous avons pris avec notre sujet des libertés que n'eût pas tolérées un traité didactique et dont personne sans doute ne voudra nous faire un grief.

Peut-être sera-t-on tenté davantage de nous reprocher une omission en apparence essentielle. Nous avons exclusivement étudié le développement interne du paganisme dans le monde latin, et nous n'avons considéré qu'incidemment et accessoirement ses rapports avec le christianisme. La question est cependant à l'ordre du jour ; elle ne préoccupe plus seulement les savants ; elle a fait l'objet de conférences retentissantes, et, après les monographies érudites, les manuels les plus répandus s'en sont occupés[1]. Nous ne voulons

1. On trouvera un exposé de son état actuel dans le volume tout récent de Gruppe, *Griechische Mythologie*, 1906, p. 1606 ss., qui s'oppose nettement aux conclusions négatives formulées encore, toutefois avec certaines réserves, par Harnack, *Ausbreitung des Christentums*, t. II², p. 274 ss. — Parmi les dernières études destinées au « *general reader* » qui ont paru sur ce sujet, je citerai en Allemagne celles de Geffcken (*Aus der Werdezeit des Christentums*, Leipsig, 1904, p. 114 ss.) et en Angleterre celles de Cheyne (*Bible problems*, 1904), qui exprime son opinion en ces termes : « *The Christian religion is a synthesis, and only those who have dim eyes can assert that the intellectual empires of Babylonia and Persia have fallen* ».

méconnaître ni l'intérêt ni la gravité de cette controverse, et ce n'est point parce qu'elle nous a semblé négligeable que nous l'avons négligée. Les théologiens, par suite de la direction de leur esprit et de leur éducation, ont longtemps été plus disposés à considérer la continuité de la tradition juive que les causes qui sont venues la troubler; mais une réaction s'est produite, et l'on s'attache aujourd'hui à montrer que l'Église a fait des emprunts considérables aux conceptions et aux cérémonies rituelles des mystères païens. Or, lorsqu'on parle ici de mystères, on doit songer à l'Asie hellénisée bien plus qu'à la Grèce propre, malgré tout le prestige qui entourait Éleusis. Car d'abord les premières communautés chrétiennes se sont fondées, formées, développées au milieu de populations orientales, Sémites, Phrygiens, Égyptiens. De plus les religions de ces peuples étaient beaucoup plus avancées, plus riches en idées et en sentiments, plus prégnantes et plus poignantes, que l'anthropomorphisme gréco-latin. Leur liturgie s'inspirait partout de

croyances cathartiques généralement acceptées, se traduisant par certains actes, regardés comme sanctifiants, qui étaient presque semblables dans les diverses sectes. La foi nouvelle a versé la révélation qu'elle apportait dans les formes consacrées des cultes préexistants, les seules que le monde où elle a grandi pût concevoir. Tel est à peu près le point de vue qu'adoptent les historiens les plus récents.

Mais, quelque attachant que soit ce problème considérable, nous ne pouvions songer à le traiter, même sommairement, dans des études sur le paganisme romain. La question se réduit dans le monde latin à des proportions beaucoup plus modestes, et elle change complétement d'aspect. Le christianisme ne s'est répandu ici qu'après être sorti du stade embryonnaire et quand il était virtuellement constitué. En outre, les mystères orientaux y restèrent longtemps, comme lui, la religion d'une minorité surtout étrangère. Entre ces sectes rivales des échanges se sont-ils produits ? Le silence des écrivains ecclésiastiques

n'est pas une raison suffisante pour le nier : on avoue malaisément les emprunts qu'on fait à ses adversaires, car c'est reconnaître quelque valeur à la cause qu'ils défendent. Mais je crois qu'il ne faut pas en exagérer l'importance. Sans doute certaines cérémonies et fêtes de l'Église ont pu se modeler sur celles des païens : la Noël fut au IV^e siècle placée le 25 décembre parce qu'on célébrait à cette date la Nativité du Soleil (*Natalis Invicti*) revenant chaque année à une vie nouvelle après le solstice[1]. Certaines survivances des cultes d'Isis ou de Cybèle ont pu se perpétuer, à côté d'autres pratiques du polythéisme, dans les dévotions à des saints locaux. D'autre part, dès que le christianisme devint une puissance morale dans le monde, il s'imposa même à ses ennemis. Les prêtres phrygiens de la Grande Mère opposèrent ouvertement leurs fêtes de l'équinoxe du printemps à la Pâque chrétienne et attribuèrent au

1. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 342, n. 4 ; cf. les textes nouveaux commentés par Usener, *Rhein. Museum*, LX (1905), p. 466 ss., 489 ss.

sang répandu dans le taurobole le pouvoir rédempteur de celui de l'Agneau divin[1]. Il y a là une série de problèmes très délicats de chronologie et de dépendance qu'il serait téméraire de vouloir résoudre en bloc. Ils recevront une réponse différente sans doute pour chaque cas particulier, et quelques-uns resteront, je le crains, toujours insolubles. On peut parler de « vêpres isiaques » ou d'une « cène de Mithra et ses compagnons », mais seulement dans le sens où l'on dit « les princes vassaux de l'empire » ou « le socialisme de Dioclétien ». C'est un artifice de style pour faire saillir un rapprochement et établir vivement et approximativement un parallèle. Un mot n'est pas une démonstration, et il ne faut pas se hâter de conclure d'une analogie à une influence. Les jugements préconçus sont toujours l'obstacle le plus sérieux qui s'oppose à une connaissance exacte du passé. Certains écrivains modernes ne sont pas éloignés de

1. Voyez p. 106. Cf. aussi *Mon. myst. Mithra*, I, p. 341. L'imitation de l'Église est manifeste dans la réforme païenne tentée par l'empereur Julien.

voir, avec les anciens Pères, dans les ressemblances entre les mystères et les cérémonies de l'Église une parodie sacrilège inspirée par l'Esprit de mensonge. D'autres historiens semblent disposés à soutenir les prétentions des prêtres orientaux qui réclamaient à Rome pour leurs cultes la priorité et voyaient dans les cérémonies chrétiennes un plagiat de leurs antiques rituels. Ils se trompent grandement, ce semble, les uns et les autres. Des ressemblances ne supposent pas nécessairement une imitation, et les similitudes d'idées ou de pratiques doivent souvent s'expliquer, en dehors de tout emprunt, par une communauté d'origine.

Un exemple rendra ma pensée plus claire. Les sectateurs de Mithra ont assimilé l'exercice de leur religion au service militaire. En y entrant, le néophyte est astreint à un serment (*sacramentum*) semblable à celui qu'on exigeait des recrues dans l'armée, et l'on imprimait sans doute pareillement sur son corps une marque indélébile, gravée au fer ardent. Dans la hiérarchie mystique, le troi-

sième grade était celui de Soldat (*miles*) : l'initié fait désormais partie de la sainte milice du dieu invincible et combat sous ses ordres les puissances du mal. Toutes ces idées et ces institutions s'accordent si bien avec ce que nous savons du dualisme mazdéen, où toute la vie est conçue comme une lutte contre les esprits malfaisants, elles sont si inséparables de l'histoire même du mithriacisme, qui fut toujours avant tout une religion de soldats, qu'à n'en pas douter elles lui ont appartenu dès avant son arrivée en Occident.

D'autre part, nous trouvons dans le christianisme des conceptions similaires. La société des fidèles — l'expression est encore en usage — est l'« Église militante ». Dans l'antiquité, la comparaison de cette église avec une armée est poursuivie jusque dans les détails[1] ; le baptême du néophyte est le serment de fidélité que les recrues prêtent au drapeau, le Christ est « l'empereur », commandant suprême de ses disciples, ceux-ci forment des cohortes, qui sous sa conduite

1. Voyez l'étude de Harnack, *Militia Christi*, 1905.

triomphent des démons, les apostats sont des déserteurs, les sanctuaires des camps, les pratiques pieuses des exercices et des factions, et ainsi de suite.

Si l'on songe que l'évangile fut une prédication de paix, que les chrétiens éprouvèrent longtemps de la répugnance à pratiquer le service militaire, où leur foi était menacée, on sera tenté *a priori* d'admettre une influence du culte belliqueux de Mithra sur la pensée chrétienne.

Et cependant il n'en est pas ainsi. Le thème de la *militia Christi* apparait dans les plus anciens écrivains ecclésiastiques, dans les épitres de S[t] Clément et même dans celles de S[t] Paul. Il est impossible d'admettre à cette époque une imitation des mystères mithriaques, qui alors n'avaient encore aucune importance.

Mais si l'on étend ses recherches sur l'histoire de cette idée, on constatera qu'au moins sous l'Empire, les mystes d'Isis sont regardés aussi comme formant des cohortes sacrées, engagées au service de la déesse,

qu'antérieurement dans la philosophie stoïcienne l'existence humaine est souvent comparée à une campagne, et que même les astrologues appellent l'homme qui se soumet aux ordres du Destin, en renonçant à toute révolte, le « soldat de la Fatalité »[1].

Cette conception de la vie et spécialement

1. J'ai réuni un certain nombre de textes sur les « milices » religieuses, *Mon. myst. Mithra*, I, p. 317, n. 1. On pourrait certainement en découvrir d'autres : Apulée, *Met.*, XI, 14 : *E cohorte religionis unus* (à propos d'un myste d'Isis), — Vettius Valens (V, 2, p. 220, 27, éd. Kroll) : Στρατιῶται τῆς εἱμαρμένης; VII, 3 (p. 271, 28) : Συστρατεύεσθαι τοῖς καιροῖς γενναίως. Cf. Minucius Félix, 36, § 7 : *Quod patimur non est pœna, militia est.* — On peut invoquer aussi le lieu commun de la *militia Veneris*, cher aux poètes de l'âge d'Auguste (Properce, IV, 1, 137 ; cf. I, 6, 30 ; Horace, *Od.*, III, 26 et surtout le parallèle développé d'Ovide, *Amor.*, I, 9, 1 ss. et *Ars amat.*, II, 233 ss.). — Déjà Socrate, dans l'*Apologie* de Platon (p. 28 E), rapproche incidemment sa mission philosophique, imposée par la divinité, des campagnes qu'il a faites sous les ordres des archontes, mais ce sont les stoïciens surtout qui ont développé la comparaison de Dieu avec un « stratège » ; cf. Capelle, *Schrift von der Welt* (*Neue Jahrb. für das klass. Altert.*, XV), 1905, p. 558, n. 6, et Sénèque, *Epist.*, 107, 9 : *Optimum est Deum sine murmuratione comitari ; malus miles est qui imperatorem gemens sequitur.*

de la vie religieuse était donc très répandue dès le commencement de notre ère. Elle est manifestement antérieure à la fois au christianisme et au mithriacisme. Elle s'est développée dans les monarchies militaires des diadoques asiatiques. Le soldat n'est plus ici un citoyen qui défend sa patrie, c'est le plus souvent un volontaire qu'un engagement sacré lie à la personne de son roi. Dans les états guerriers, qui se disputent l'héritage des Achéménides, ce dévoûment personnel domine ou remplace tout sentiment national. Nous connaissons les serments que les sujets y prêtaient à leurs souverains divinisés[1]. Ils s'engageaient à les défendre et à les soutenir aux dépens même de leur propre vie, à avoir toujours les mêmes amis et les mêmes ennemis qu'eux ; ils leur vouaient non seulement leurs actions et leurs paroles mais jusqu'à leurs pensées. Leur devoir était un abandon total de leur personnalité en faveur de ces monarques égalés aux dieux. La *militia* sacrée des mystères n'est que cette morale

1. Cf. *Rev. des études grecques*, t. XIV (1901), p. 43 ss.

civique considérée au point de vue religieux. Le loyalisme se confondait alors avec la piété.

Ainsi, les recherches sur les doctrines ou les pratiques communes au christianisme et aux mystères orientaux font remonter presque toujours au delà des limites de l'empire romain, jusqu'à l'Orient hellénistique. C'est là que furent élaborées les conceptions religieuses qui s'imposèrent sous les Césars à l'Europe latine[1]; c'est là qu'il faut chercher la clef d'énigmes encore irrésolues. A la vérité, rien n'est plus obscur à l'heure actuelle que l'histoire des sectes qui naquirent en Asie au moment où la culture grecque entra en contact avec la théologie barbare. Il est rarement possible de formuler avec assurance des conclusions parfaitement satisfaisantes, et, en attendant de nouvelles découvertes,

1. C'est ce qu'a bien montré M. Wendland pour l'idée de la σωτηρία, *Zeitschrift für neutest. Wiss.*, t. V, 1904, p. 355 ss. — Plus récemment il a mis en lumière l'influence générale de la civilisation hellénistique sur le christianisme (*Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tubingue, 1908).

l'esprit sera souvent réduit à peser des probabilités contraires. Sur la mer mouvante du possible il faut jeter fréquemment la sonde pour trouver un ancrage sûr. Mais nous apercevons du moins assez clairement la direction où les investigations doivent être poursuivies. Le point où il faudrait surtout porter la lumière, c'est, pensons-nous, le culte composite de ces communautés juives ou judéo-païennes, adorateurs d'Hypsistos, Sabbatistes, Sabaziastes et autres, où la foi nouvelle s'est implantée dès l'âge apostolique. Avant le début de notre ère, la loi mosaïque s'y était déjà pliée aux usages sacrés des gentils, et le monothéisme y avait fait des concessions à l'idolâtrie. Bien des croyances de l'ancien Orient, comme par exemple les idées du dualisme perse sur le monde infernal, sont parvenues en Europe par une double voie, d'abord par le judaïsme plus ou moins orthodoxe des communautés de la Diaspora, où l'évangile fut immédiatement accueilli, puis par les mystères païens, importés de

Syrie ou d'Asie Mineure[1]. Certaines similitudes dont s'étonnaient et s'indignaient les apologistes, cesseront de nous paraître surprenantes quand nous atteindrons la source lointaine dont sont dérivés les canaux qui se réunissent à Rome.

Mais ces recherches délicates et compliquées de provenance et de filiation appartiennent surtout à l'histoire de la période alexandrine. Le fait essentiel, si l'on considère l'empire romain, c'est que les religions orientales ont répandu, antérieurement puis parallèlement au christianisme, des doctrines qui ont acquis avec lui une autorité universelle au déclin du monde antique. La prédication des prêtres asiatiques prépara ainsi malgré eux le triomphe de l'Église, et celui-ci a marqué l'achèvement de l'œuvre dont ils ont été les ouvriers inconscients.

Ils avaient par leur propagande populaire désagrégé radicalement l'ancienne foi nationale des Romains, en même temps que les Césars détruisaient peu à peu le particula-

1. Cf. p. 228.

risme politique. Avec eux, la religion cesse d'être liée à un État pour devenir universelle; elle n'est plus conçue comme un devoir public mais comme une obligation personnelle; elle ne subordonne plus l'individu à la cité, mais prétend avant tout assurer son salut particulier dans ce monde et surtout dans l'autre. Les mystères orientaux ont découvert à leurs adeptes les perspectives radieuses d'une béatitude éternelle. L'axe de la moralité fut ainsi déplacé : elle ne chercha plus, comme dans la philosophie grecque, à réaliser *le souverain bien sur cette terre, mais* après la mort. On n'agit plus en vue de réalités tangibles, mais pour atteindre des espérances idéales. L'existence ici-bas fut conçue comme une préparation à une vie bienheureuse, comme une épreuve dont le résultat devait être une félicité et une souffrance infinies. Toute la table des valeurs éthiques fut ainsi bouleversée.

Le salut de l'âme, qui est devenu la grande affaire humaine, est dans ces mystères assuré surtout par l'exact accomplissement de céré-

monies sacrées. Les rites ont un pouvoir purificateur et rédempteur ; ils rendent l'homme meilleur et le délivrent de la domination des esprits hostiles. Par suite, le culte est chose singulièrement importante et absorbante, et la liturgie ne peut être accomplie que par un clergé qui s'y consacre tout entier. Les dieux asiatiques veulent être servis sans partage : leurs prêtres ne sont plus des magistrats, à peine des citoyens, ils se vouent sans réserve à leur ministère, et exigent de leurs fidèles la soumission à leur autorité sacrée.

Tous ces traits, que nous ne faisons ici qu'esquisser, rapprochent les cultes orientaux du christianisme, et celui qui lira ces études trouvera bien d'autres points de contact entre eux. Nous sommes même beaucoup plus frappés de ces analogies que ne l'étaient les contemporains eux-mêmes, parce que nous avons appris à connaître, dans l'Inde et en Chine, des religions très différentes à la fois du paganisme romain et du christianisme, et que les affinités de ceux-ci nous apparaissent

plus vivement par contraste. Ces similitudes théologiques ne s'imposaient pas à l'attention des anciens, parce qu'ils ne concevaient guère l'existence d'autres possibilités, et c'étaient surtout les différences qu'ils remarquaient. Je ne me dissimule nullement combien celles-ci étaient considérables : la divergence capitale c'est que le christianisme, en plaçant Dieu hors des limites du monde, dans une sphère idéale, a voulu s'affranchir de toute attache avec un polythéisme souvent abject. Mais même lorsque nous nous posons en adversaire de la tradition, nous ne pouvons rompre avec le passé, qui nous a formés, ni nous dégager du présent, dont nous vivons. A mesure qu'on étudiera de plus près l'histoire religieuse de l'empire, le triomphe de l'Église apparaitra davantage, pensons-nous, comme l'aboutissement d'une longue évolution des croyances. On ne peut comprendre le christianisme du Ve siècle, sa grandeur et ses faiblesses, sa hauteur spirituelle et ses superstitions puériles, si l'on ne connaît les antécédents moraux du monde où il s'est

épanoui. La foi des amis de Symmaque, malgré qu'ils en eussent, était beaucoup plus éloignée de l'idéal religieux d'Auguste que de celui de leurs adversaires au Sénat. J'espère que ces études réussiront à montrer comment les cultes païens de l'Orient favorisèrent le long effort de la société romaine, qui se contenta longtemps d'une idolâtrie assez plate, vers des formes plus élevées et plus profondes de la dévotion. Peut-être la crédulité de leurs mysticismes mérite-t-elle tous les reproches auxquels est sujette aussi la théurgie du néoplatonisme, qui puise aux mêmes sources d'inspiration ; mais, comme lui, en affirmant l'essence divine de l'âme, ils ont fortifié dans l'homme le sentiment de sa dignité éminente ; en faisant de la purification intérieure l'objet principal de l'existence terrestre, ils ont affiné et exalté la vie psychique, et lui ont donné une intensité presque surnaturelle, qu'auparavant le monde antique n'avait pas connue.

Juillet 1906.

# PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION

Les huit leçons qui forment la partie lisible de ce livre, n'ont guère subi de changement dans cette deuxième édition, et, sauf dans le chapitre sur la Syrie, les additions y sont insignifiantes. Il eût été aisé de les développer davantage, mais je n'ai pas voulu que ces conférences devinssent des dissertations érudites et que les idées, l'essentiel dans un pareil exposé, fussent noyées dans la multiplicité des faits. Je me suis donc borné en général à faire disparaître du texte certaines erreurs, que la « correction » des épreuves y avaient négligées ou introduites.

Les notes au contraire ont été sérieusement remaniées ; je me suis efforcé d'y tenir compte des suggestions ou observations que des lecteurs obligeants m'avaient communiquées, d'y signaler les publications nouvelles et d'y utiliser les résultats de mes propres études. Un index facilitera la recherche des sujets qui y sont touchés.

Je dois remercier une fois de plus ici mon ami Charles Michel, qui s'est imposé la tâche fastidieuse de relire encore ce livre sur épreuves et dont l'attention scrupuleuse et sagace m'a épargné mainte et mainte faute.

Février 1909.

# I

## ROME ET L'ORIENT — LES SOURCES

Nous aimons à nous considérer comme les héritiers de Rome, et nous nous persuadons volontiers que le génie latin, après s'être assimilé celui de la Grèce, exerça dans le monde antique une hégémonie intellectuelle et morale analogue à celle que possède encore l'Europe, et qu'il a marqué à jamais de sa forte empreinte la culture de tous les peuples soumis à l'autorité des Césars. Il est difficile de s'abstraire complètement du présent et pénible de renoncer à des prétentions aristocratiques. Nous avons peine à croire que l'Orient n'a pas toujours été réduit en quelque mesure à l'état d'abaissement dont il se relève lentement, et nous attribuons volontiers aux anciens habitants

de Smyrne, de Béryte ou d'Alexandrie les défauts qu'on reproche aux Levantins d'aujourd'hui. L'influence grandissante des Orientaux, qui accompagne la décadence de l'empire, a souvent été considérée comme un phénomène morbide, symptôme de la lente décomposition du monde antique. Renan lui-même ne paraît pas s'être suffisamment affranchi d'un vieux préjugé lorsqu'il écrivait à ce propos[1] : « Il était inévitable que la civilisation la plus vieille et la plus usée domptât par sa corruption la plus jeune ».

Mais si l'on considère froidement la réalité des faits, en se gardant de cette illusion d'optique qui fait paraître plus considérables les objets dont nous sommes immédiatement entourés, on se formera une tout autre conviction. Rome trouva, sans contredit, en Occident le point d'appui de sa puissance militaire : les légions du Danube et du Rhin furent toujours plus solides, plus vaillantes, mieux disciplinées que celles de l'Euphrate et du Nil. Mais c'est surtout en Orient, précisément dans ces pays de « vieille civilisation », qu'il faut chercher, avant même que Constantin y transportât le centre de gravité de la puissance politique,

l'industrie et la richesse, l'habileté technique et la productivité artistique, l'intelligence enfin et la science.

Tandis que la Grèce végète appauvrie, humiliée, épuisée, que l'Italie se dépeuple et ne suffit plus à sa propre subsistance, que les autres provinces d'Europe sortent à peine de la barbarie, l'Asie Mineure, l'Égypte, la Syrie recueillent les moissons opulentes que leur assure la paix romaine. Leurs métropoles industrieuses cultivent et renouvellent toutes les traditions qui ont fait leur grandeur passée. A l'activité économique de ces grands pays manufacturiers et exportateurs correspond une vie intellectuelle plus intense. Ils excellent dans toutes les professions hormis celle de soldat, et leur supériorité éclate même aux yeux prévenus des Romains. Le mirage d'un empire oriental hanta l'imagination des premiers maîtres du monde. Ce fut, semble-t-il, la pensée directrice de César dictateur ; le triumvir Antoine faillit la réaliser, et Néron songeait encore à transporter sa capitale à Alexandrie. Si Rome, appuyée sur la force de son armée et sur le droit qu'elle constitua, garda longtemps l'autorité politique, elle subit fatalement l'ascendant moral de peu-

ples plus avancés qu'elle. A cet égard l'histoire de l'empire durant les trois premiers siècles de notre ère, se résume en une « pénétration pacifique » de l'Occident par l'Orient[2].

Cette vérité est devenue plus manifeste à mesure qu'on a étudié avec plus de détail les divers aspects de la civilisation romaine, et, avant que nous abordions le sujet spécial qui fera l'objet de ces études, on nous permettra de remettre en lumière quelques côtés d'une lente métamorphose dont la propagation des cultes orientaux est un phénomène particulier.

Tout d'abord l'imitation de l'Orient est manifeste dans les institutions politiques[3]. Il suffit pour s'en convaincre de comparer ce qu'était le gouvernement de l'empire à l'avènement d'Auguste avec ce qu'il est devenu sous Dioclétien. Au début du principat, Rome règne sur le monde, mais elle ne l'administre pas. Elle réduit au minimum le nombre de ses fonctionnaires; ses provinces, agrégats inorganisés des villes, où elle se borne à faire la police, sont des pays de protectorat plutôt que des pays annexés[4]. Pourvu que la sécurité y soit maintenue, pourvu que ses citoyens, fonctionnaires ou marchands, puissent y faire leurs affaires,

le reste ne lui importe guère. Elle s'épargne le soin d'assurer les services publics en laissant une large autonomie aux cités préexistantes à sa domination ou constituées à son image. Les impôts sont levés par des syndicats de banquiers, les terres publiques affermées à des entrepreneurs moyennant une redevance; l'armée elle-même, avant les réformes d'Auguste, n'est pas une force organique permanente : elle se compose en théorie de troupes levées en vue d'une campagne et licenciées après la victoire.

Les institutions de Rome sont restées celles d'une ville : elles ne s'appliquent qu'avec peine au vaste territoire qu'elles prétendent régir. C'est une machine très grossière et qui ne fonctionne que par à-coups, un système rudimentaire qui ne pouvait se maintenir et qui ne se maintint pas.

Que trouvons-nous trois siècles plus tard? un État fortement centralisé, où un souverain absolu, adoré comme une divinité, entouré d'une cour nombreuse, commande à toute une hiérarchie de fonctionnaires ; des villes dépouillées de leurs libertés locales au profit d'une bureaucratie toute-puissante, et la vieille capitale elle-même dépossédée avant les autres de

son autonomie et soumise à des préfets. En dehors des cités, le monarque, dont la fortune privée se confond avec les finances de l'État, est propriétaire d'immenses domaines, régis par des intendants, et sur lesquels vit une population de colons attachés à la glèbe. L'armée est composée en grande partie de mercenaires étrangers, soldats de carrière, recevant, comme solde ou comme prime, des terres sur lesquelles ils vivent. Tous ces traits, bien d'autres encore, rapprochent l'empire romain des anciennes monarchies orientales.

Et qu'on ne dise pas que les mêmes causes ont produit les mêmes effets, et qu'une similitude ne suffit pas en histoire à prouver une influence. Partout où nous pouvons suivre de près les transformations successives d'une institution particulière, nous saisissons l'action de l'Orient et particulièrement de l'Égypte. Rome, devenue comme Alexandrie une grande métropole cosmopolite, fut réorganisée par Auguste à l'instar de la capitale des Ptolémées. Les réformes fiscales des Césars, comme les impôts sur les ventes et les successions, l'établissement d'un cadastre et l'introduction de la perception directe, s'inspirèrent du système

financier très perfectionné des Lagides[5], et l'administration de ceux-ci est, on peut l'affirmer, la source première dont est dérivée, par l'intermédiaire des Romains, celle de l'Europe moderne. Les *saltus* impériaux, cultivés par des métayers réduits à la condition de serfs et soumis à un procurateur, furent constitués à l'imitation de ceux que les potentats asiatiques avaient autrefois fait exploiter par leurs agents[6]. Il serait aisé d'allonger cette série d'exemples. La monarchie absolue à la fois théocratique et bureaucratique, telle que l'avaient connue à l'époque alexandrine, l'Égypte, la Syrie et même l'Asie Mineure, fut l'idéal suivant lequel les Césars divinisés modelèrent peu à peu l'État romain.

Rome, on ne saurait lui dénier cette gloire, a élaboré un d r o i t p r i v é, logiquement déduit de principes clairement formulés et destiné à devenir la loi fondamentale de toutes les sociétés civilisées. Mais même sur ce domaine du droit privé, où l'originalité de Rome est incontestée et sa primauté souveraine, des recherches récentes ont mis en lumière avec quelle ténacité l'Orient hellénisé maintint ses vieilles règles juridiques, quelle résistance les

coutumes locales, qui sont comme la trame de la vie des nations, opposèrent à l'unification, qui ne fut jamais réalisée qu'en théorie [7]. Bien plus, elles ont prouvé que les principes féconds de ce droit provincial, qui l'emporte parfois en valeur morale sur celui des Romains, avaient réagi sur la transformation progressive du vieux *ius civile*. Et comment en serait-il autrement ? Un grand nombre de juristes les plus célèbres n'étaient-ils pas originaires de Syrie, Ulpien de Tyr, Papinien d'Hémèse sans doute ? Et l'école de droit de Béryte ne grandit-elle pas constamment en importance depuis le IIIe siècle, jusqu'à devenir au Ve le foyer le plus brillant des études juridiques ? Des Levantins viennent ainsi exploiter même le champ patrimonial défriché par les Scævolas et les Labéons [8].

Dans le temple austère du Droit, l'Orient n'occupe encore qu'une position subalterne ; ailleurs son autorité est prédominante. L'esprit pratique des Romains, qui fit d'eux d'excellents juristes, les empêcha d'être des savants profonds. Ils estimaient médiocrement la science pure, pour laquelle ils étaient médiocrement doués, et l'on remarque qu'elle cessa d'être

sérieusement cultivée partout où s'établit leur domination directe. Les grands astronomes, les grands mathématiciens, les grands médecins, sont en majorité de Orientaux, comme les grands créateurs ou défenseurs de systèmes métaphysiques. Ptolémée et Plotin sont des Égyptiens, Porphyre et Jamblique des Syriens, Dioscoride et Galien des Asiates. Aussi l'esprit de l'Orient pénètre-t-il toutes les études. Les chimères de l'astrologie et de la magie se font accepter des meilleurs esprits. La philosophie prétend de plus en plus s'inspirer de la sagesse fabuleuse de la Chaldée ou de l'Égypte. La raison, lasse de chercher la vérité, abdique et croit la trouver dans une révélation conservée dans les mystères des barbares. La logique de la Grèce s'ingénie à coordonner en un ensemble harmonieux les traditions confuses des sacerdoces asiatiques.

Aussi bien que la science, les lettres sont cultivées surtout par des Orientaux. On l'a souvent fait observer, les littérateurs qui, sous l'Empire, passent pour les plus purs représentants de l'esprit grec, appartiennent presque tous à l'Asie Mineure, à la Syrie ou à l'Égypte. Le rhéteur Dion Chrysostome est originaire

de Pruse en Bithynie; le satirique Lucien, de Samosate en Commagène à la frontière de l'Euphrate. On pourrait énumérer une foule d'autres noms. Depuis Tacite et Suétone jusqu'à Ammien il ne se trouve plus un seul écrivain de talent pour conserver en latin le souvenir des événements qui agitent alors le monde, mais c'est encore un Bithynien, Dion Cassius de Nicée, qui, à l'époque des Sévères, racontera l'histoire du peuple romain.

Fait caractéristique, à côté de cette littérature d'expression grecque, d'autres naissent ou renaissent et se développent. Le syriaque, fils de l'araméen qui avait été sous les Achéménides, la langue internationale de l'Asie antérieure, redevient avec Bardesane d'Édesse celle d'une race cultivée. Les Coptes se souviennent qu'ils parlent des dialectes dérivés de l'ancien égyptien et s'attachent à les revivifier. Au nord du Taurus, les Arméniens eux-mêmes se mettent à écrire et à polir leur parler barbare. La prédication chrétienne qui s'adresse au peuple, s'empare des idiomes populaires et les réveille de leur longue léthargie. Sur les bords du Nil comme dans les plaines de la Mésopotamie ou dans les hautes vallées de l'Anatolie, elle annon-

cera des pensées nouvelles en des patois jusqu'alors méprisés, et le vieil Orient, partout où l'hellénisme ne l'a pas entièrement dénationalisé, revendiquera avec succès son autonomie intellectuelle.

A ce réveil linguistique correspond une renaissance de l'art indigène. Dans aucun ordre d'idées, l'illusion dont nous parlions tantôt, n'a été plus complète et plus prolongée. On vivait encore, il y a peu d'années, dans la persuasion, qu'un art « impérial » s'était formé à Rome au temps d'Auguste, puis avait étendu peu à peu sa prédominance jusqu'à la périphérie du monde ancien. Si en Asie il avait subi quelques modifications spéciales, elles étaient dues à des influences exotiques, sans doute assyriennes ou persanes. Les belles découvertes même de M. de Vogüé dans le Haurân[9] n'avaient pu démontrer l'inanité d'une théorie qui était soutenue par notre conviction altière de la préséance de l'Europe.

Il apparaît aujourd'hui manifestement que Rome n'a rien ou presque rien donné aux Orientaux, mais qu'au contraire elle a beaucoup reçu d'eux. Fécondée sous l'étreinte de l'hellénisme, l'Asie a produit dans les royaumes des

Diadoques une puissante lignée d'œuvres originales. Les vieux procédés dont la découverte remonte jusqu'aux Chaldéens, aux Hittites ou aux sujets des Pharaons, furent d'abord utilisés par les conquérants de l'empire d'Alexandre, qui imaginèrent une riche variété de types nouveaux et en composèrent un style original. Mais si, durant les trois siècles qui précèdent notre ère, la Grèce dominatrice joue le rôle du démiurge qui crée avec une matière préexistante des êtres vivants, durant les trois siècles suivants sa productivité s'épuise, sa puissance d'invention s'affaiblit, les anciennes traditions locales réagissent contre son empire et en triomphent avec le christianisme. Transportées à Byzance elles s'y épanouissent en une floraison nouvelle, et se propagent jusqu'en Europe, où elles préparent la formation de l'art roman du haut moyen âge [10].

Loin donc que Rome ait ici fait sentir sa suzeraineté, elle est tributaire de l'Orient. Celui-ci lui est supérieur par la précision et l'étendue de ses connaissances techniques, comme par son génie inventif et l'habileté de ses ouvriers. Les Césars ont été de grands bâtisseurs, mais souvent en se servant de mains

étrangères. Le principal architecte de Trajan, constructeur fastueux, est un Syrien, Apollodore de Damas[1].

Ses sujets du Levant n'apprennent pas seulement à l'Italie la solution élégante de problèmes architectoniques, comme celui de poser une coupole sur un édifice rectangulaire ou octogonal; ils lui font accepter leurs goûts et la pénètrent de leur génie. Ils lui communiquent leur amour de la décoration luxuriante et de la polychromie violente; ils imposent à la plastique et à la peinture religieuses ce symbolisme compliqué, où se plaît leur esprit abstrus et subtil.

L'art dans l'antiquité est étroitement uni à l'industrie, toute manuelle et individuelle. Ils s'instruisent l'un l'autre, se perfectionnent et déclinent en même temps, sont en un mot inséparables. Faut-il appeler artisans ou artistes ces peintres qui ont décoré dans le goût alexandrin et peut-être syrien les murs de Pompéï d'une architecture fantastique et aérienne? les orfèvres, alexandrins aussi, qui ont ciselé autour des phiales et des gobelets de Boscoreale ces feuillages légers, ces animaux pittoresques, ces groupes d'une élégance harmonieuse ou d'une verve narquoise?

Ainsi, en descendant peu à peu des productions des arts industriels à celles de l'industrie même, on pourrait y constater pareillement l'influence grandissante de l'Orient; on pourrait faire voir comment l'action des grands centres manufacturiers de l'Est transforma progressivement la civilisation matérielle de l'Europe; on pourrait montrer comment jusque dans notre Gaule[1] l'introduction des modèles et des procédés exotiques renouvela la vieille technique indigène, et donna à ses produits une perfection et une diffusion jusqu'alors inconnues. Mais je craindrais d'insister trop longuement sur un sujet si éloigné en apparence de celui qui doit nous occuper ici.

Il importait cependant de l'établir en commençant, de quelque côté que l'érudition contemporaine poursuive ses investigations, toujours elle constate une lente substitution de la culture asiatique à celle de l'Italie. Celle-ci ne se développe qu'en s'assimilant des éléments empruntés aux réserves inépuisables des « vieilles civilisations » dont nous parlions en commençant. L'Orient hellénisé s'impose partout par ses hommes et par ses œuvres ; il soumet ses vainqueurs latins à son ascendant, comme

plus tard il le fera subir aux conquérants arabes et deviendra le civilisateur de l'Islam. Mais dans aucun ordre d'idées son action sous l'Empire n'a été aussi décisive que dans la religion, puisqu'elle a finalement abouti à la destruction radicale du paganisme gréco-latin[13].

L'invasion des cultes barbares fut si apparente, si bruyante, si victorieuse, qu'elle ne pouvait passer inaperçue. Elle attira l'attention inquiète ou sympathique des auteurs anciens, et depuis la Renaissance les érudits modernes s'y sont souvent intéressés. Seulement, peut-être n'ont-ils pas suffisamment compris que cette évolution religieuse n'est pas un phénomène isolé et extraordinaire, mais qu'elle accompagne et favorise une évolution plus générale, comme elle est favorisée par elle. La transformation des croyances fut intimement liée à l'institution de la monarchie de droit divin, au développement de l'art, aux tendances de la philosophie, à toutes les manifestations de la pensée, du sentiment et du goût.

C'est ce mouvement religieux aux répercussions si nombreuses et si lointaines, que nous voudrions tenter d'esquisser ici. Nous essayerons de montrer d'abord quelles causes ont pro-

voqué la diffusion des cultes orientaux. Nous examinerons ensuite en particulier ceux qui successivement se sont introduits et propagés d'Asie Mineure, d'Égyte, de Syrie et de Perse, et nous nous efforcerons de distinguer leurs caractères propres et d'apprécier leur valeur. Nous verrons enfin comment ils ont transformé l'ancienne idolâtrie et quelle forme avait prise celle-ci au moment de sa lutte suprême contre le christianisme, dont les mystères asiatiques, tout en s'opposant à lui, favorisèrent l'avènement.

* *

Mais avant d'aborder ce sujet, une première question se pose. L'étude dont nous venons d'indiquer le plan est-elle possible ? De quels secours disposons-nous pour l'entreprendre ? A quelles sources puisons-nous notre connaissance des religions orientales répandues dans l'empire romain ?

Il faut le reconnaître, ces sources sont insuffisantes et ont été encore insuffisamment exploitées.

Dans le grand naufrage de la littérature antique, aucune perte peut-être n'a été plus désastreuse que celle des livres liturgiques du paga-

nisme. Quelques formules mystiques citées incidemment par les écrivains païens ou chrétiens, quelques morceaux, la plupart mutilés, d'hymnes en l'honneur des dieux[14], sont à peu près tout ce qui a échappé à la destruction. Pour nous faire une idée de ce que pouvaient être les rituels perdus, nous devons recourir aux imitations qu'en font les chœurs des tragédies, aux parodies que les comiques se sont parfois permises, ou rechercher dans les recueils de magie les plagiats que peuvent avoir commis les rédacteurs d'incantations[15]. Mais tout ce travail ne nous fait entrevoir qu'un pâle reflet des cérémonies du culte. Profanes relégués à la porte du sanctuaire, nous n'entendons que des échos indistincts des chants sacrés, et nous ne pouvons assister, même en esprit, à la célébration des mystères.

Nous ignorons comment les anciens priaient, nous ne pénétrons pas dans l'intimité de leur vie religieuse, et certaines profondeurs de l'âme antique nous restent ainsi inconnues. Si une heureuse fortune nous rendait quelque livre sacré de la fin du paganisme, les révélations qu'il apporterait étonneraient le monde. Nous verrions se dérouler sous nos yeux ces

drames mystérieux, dont les actes symboliques commémoraient la passion des dieux; nous pourrions avec les fidèles compatir à leurs souffrances, nous lamenter sur leur mort, participer à l'allégresse de leur retour à la vie. On trouverait à la fois dans ces vastes recueils des rites archaïques qui perpétuaient obscurément le souvenir des croyances abolies, des formules traditionnelles, conçues dans une langue vieillie et qu'on comprenait à peine, toutes les oraisons naïves imaginées par la foi des premiers âges, sanctifiées par la dévotion des siècles écoulés et comme ennoblies par toutes les joies et les douleurs des générations passées. On y lirait en même temps ces hymnes où la réflexion philosophique se traduisait en allégories somptueuses [16] ou s'humiliait devant la toute-puissance de l'infini, poèmes dont certaines effusions des stoïciens célébrant le Feu créateur et destructeur, ou s'abandonnant tout entiers à la Fatalité divine, peuvent seules aujourd'hui nous donner quelque idée [17].

Mais tout cela a disparu, et nous avons perdu ainsi la possibilité d'étudier d'après des documents authentiques le développement interne des cultes païens.

Nous ressentirions moins vivement cette perte si nous possédions du moins les ouvrages que les mythographes grecs et latins avaient consacrés aux divinités étrangères, tels les livres étendus qu'au II[e] siècle Eubulus et Pallas avaient publiés sur les mystères de Mithra. Mais ces œuvres parurent dénuées d'intérêt ou même dangereuses à la dévotion du moyen âge, et elles ne doivent guère avoir survécu à la chute du paganisme. Les traités de mythologie qui nous sont conservés, ne s'occupent presque jamais que des anciennes fables helléniques, illustrées par les auteurs classiques, et négligent les cultes de l'Orient[18].

En général nous ne trouvons sur ce sujet dans la littérature que des mentions incidentes, des allusions rapides. Les historiens sont à cet égard d'une incroyable pauvreté. Cette pénurie de renseignements a pour cause d'abord l'étroitesse de vues qui, dans l'antiquité et spécialement sous l'Empire, caractérise le genre de rhétorique qu'ils cultivent. La politique et les guerres du souverain, les drames, les intrigues, les commérages même de la cour et du monde officiel les intéressent bien plus que les grandes transformations économiques ou religieuses.

De plus, il n'est aucune période de l'empire romain sur laquelle nous soyons aussi mal informés que sur le III^e siècle, qui est précisément celui où les cultes orientaux parvinrent à l'apogée de leur puissance. Depuis Hérodien et Dion Cassius jusqu'aux Byzantins, et de Suétone à Ammien Marcellin, tous les récits de quelque valeur ont péri, et cette déplorable lacune dans la tradition historique est particulièrement fatale aux études sur le paganisme.

Chose étrange, la littérature légère s'occupe davantage de ces graves questions. Les rites des cultes exotiques ont excité la verve des satiriques, et la pompe de leurs fêtes a fourni aux romanciers la matière de descriptions brillantes. Juvénal raille les mortifications des dévotes d'Isis; Lucien dans sa « Nécyomancie » parodie les purifications interminables des mages, et Apulée dans les « Métamorphoses » nous a retracé avec la ferveur d'un néophyte et la recherche d'un rhéteur les scènes d'une initiation isiaque. Mais en général on ne trouve chez les littérateurs que des remarques incidentes, des observations superficielles. Même le précieux traité « Sur la déesse syrienne », où Lucien nous raconte une visite

au temple d'Hiérapolis et rapporte les récits que lui ont faits les prêtres, n'a rien de profond : il relate ce qu'a vu en passant un voyageur intelligent, curieux et surtout ironique[19].

Pour atteindre une initiation plus parfaite et obtenir une révélation moins fragmentaire des doctrines enseignées dans les cultes orientaux, il nous faut recourir à des témoignages inspirés par des tendances opposées, mais également suspects : ceux des philosophes et ceux des Pères de l'Église. Les stoïciens et les platoniciens se sont souvent intéressés aux croyances religieuses des barbares, et ils nous ont conservé sur ce sujet des données d'une haute valeur. Le traité de Plutarque « Sur Isis et Osiris » est une source dont l'importance est appréciée même par les égyptologues, et il les aide à reconstituer la légende de ces divinités[20]. Mais les philosophes n'exposent presque jamais les doctrines étrangères objectivement et pour elles-mêmes. Il les font rentrer dans leurs systèmes, auxquels elles doivent servir de preuve ou d'illustration; ils les entourent d'une exégèse personnelle, ou les noient dans des commentaires transcendants; ils prétendent en un mot y découvrir toute leur propre pensée. Il

est toujours difficile et parfois impossible de distinguer les dogmes qu'ils rapportent des interprétations qu'ils en proposent avec assurance et qui sont généralement aussi éloignées que possible de la vérité.

C'est d'autres erreurs qu'il faut se garder en lisant les écrivains ecclésiastiques, infiniment utiles malgré leur parti pris. Par une singulière ironie des choses, ces controversistes nous aident seuls parfois à faire revivre aujourd'hui une idolâtrie qu'ils prétendaient anéantir. Toutefois ils ne nous fournissent pas des renseignements aussi abondants qu'on pourrait le supposer, si l'on songe que les cultes orientaux ont été les adversaires les plus dangereux et les plus tenaces du christianisme. La cause n'en est pas seulement que les Pères mettent souvent une sorte de pudeur à parler de l'idolâtrie et affectent de ne rappeler qu'en termes voilés ses monstruosités[1] : mais, en outre, l'apologétique du IV[e] siècle, comme nous le verrons[2], retarde souvent sur l'évolution des doctrines, et puisant dans la tradition littéraire, chez les épicuriens et les sceptiques, elle combat surtout les croyances de l'ancienne religion grecque et italique, qui étaient abolies ou se mouraient, et

néglige celles encore bien vivantes du monde contemporain.

Néanmoins certains de ces polémistes ont dirigé leurs attaques contre les divinités de l'Orient et leurs sectateurs latins, soit qu'ils aient été instruits par des convertis, soient qu'ils aient été eux-mêmes païens dans leur jeunesse — c'est le cas pour Firmicus Maternus, qui, après avoir écrit un mauvais traité d'astrologie, finit par combattre l' « Erreur des religions profanes ». Toutefois on doit toujours se demander jusqu'à quel point ils ont pu connaître des doctrines ésotériques et des cérémonies rituelles dont le secret était jalousement gardé. Ils se vantent trop bruyamment d'en pouvoir dévoiler les abominations pour ne pas encourir le soupçon d'avoir souffert dans leur curiosité de la discrétion des initiés. Ils étaient, de plus, disposés à accueillir toutes les calomnies qui furent propagées contre les mystères païens, comme contre les sectes occultes de toutes les époques et contre les chrétiens eux-mêmes.

En somme, la tradition littéraire est peu abondante et souvent peu digne de créance. Relativement considérable pour les cultes égyptiens

parce qu'ils ont été accueillis dans le monde grec dès l'époque des Ptolémées et que les lettres et les sciences furent toujours cultivées à Alexandrie, elle est déjà moins importante pour la Phrygie, bien que Cybèle ait été de bonne heure hellénisée et latinisée, et, à part l'opuscule de Lucien sur la déesse d'Hiérapolis, elle est presque nulle pour les cultes syriens, cappadociens et perses.

L'insuffisance des données fournies par les écrivains rend plus précieux les renseignements que nous apporteront les documents épigraphiques et archéologiques, dont le nombre va sans cesse grandissant. Tout d'abord les inscriptions offrent ces qualités de sûreté et de précision qui manquent souvent aux phrases des littérateurs. On en peut tirer des conclusions importantes sur la date de la propagation et de la disparition des divers cultes, sur leur aire d'extension, sur la qualité et le rang social de leur sectateurs, sur la hiérarchie sacrée et le personnel sacerdotal, sur la constitution des communautés de fidèles, sur les offrandes faites aux dieux, et sur les cérémonies accomplies en leur honneur, en un mot sur l'histoire séculière et profane de ces religions et dans

une certaine mesure sur leur rituel. Mais la concision du style lapidaire, la répétition constante de formules stéréotypées, rend forcément ce genre de textes peu explicites et parfois énigmatiques. Il est telle dédicace, comme le *Nama Sebesio* gravé sur le grand bas-relief mithriaque du Louvre, à propos de laquelle on a multiplié les dissertations sans parvenir à l'expliquer. En outre, d'une façon générale, l'épigraphie ne nous donne que peu d'indications sur la liturgie et presque aucune sur les doctrines.

L'archéologie doit s'efforcer de combler les lacunes énormes que laisse la tradition écrite ; ce sont surtout les monuments artistiques qui jusqu'ici n'ont été ni recueillis avec assez de soin, ni interprétés avec assez de méthode. En étudiant la disposition des temples et le mobilier religieux qui les garnissait, on peut arriver du même coup à déterminer une partie des cérémonies liturgiques dont ils étaient le théâtre. D'autre part l'interprétation critique des représentations figurées permet de reconstituer avec une certitude suffisante certaines légendes sacrées et de retrouver en même temps une partie de la théologie des mystères. L'art religieux de la fin du paganisme ne cher-

che pas comme celui de la Grèce, ou ne cherche qu'accessoirement, à élever les âmes par la contemplation d'un idéal de beauté divine. Il veut avant tout édifier en instruisant, fidèle en ceci aux traditions de l'ancien Orient[22]. Il raconte par des cycles de tableaux l'histoire des dieux et du monde, ou bien il exprime par des symboles les conceptions subtiles de la théologie, ou même certaines doctrines de la science profane, comme celle de la lutte des quatre éléments. Ainsi que plus tard au moyen âge, les artistes de l'Empire, interprètes de la pensée du clergé, donnèrent aux fidèles un enseignement par l'image, et rendirent sensibles aux intelligences les plus humbles ses doctrines les plus élevées. Mais pour déchiffrer ce livre mystique, dont les pages sont dispersées dans nos musées, nous devons en chercher péniblement la clef, et nous ne pouvons pas, comme en parcourant les merveilleuses encyclopédies figurées dans nos cathédrales gothiques, prendre pour guide et pour exégète quelque Vincent de Beauvais de l'époque de Dioclétien[23]. Notre situation est souvent comparable à celle où se trouverait un érudit de l'an 4000, qui écrirait le récit de la Passion d'après

les tableaux d'un « Chemin de la Croix», ou étudierait le culte des saints d'après les statues retrouvées dans les ruines de nos églises.

Seulement les résultats de toutes ces investigations laborieusement poursuivies dans les pays classiques, peuvent, pour les cultes orientaux, être indirectement contrôlés, et c'est là un précieux avantage. Nous connaissons passablement aujourd'hui les vieilles religions pratiquées en Égypte, en Babylonie, en Perse. On lit et l'on traduit avec sûreté les hiéroglyphes des bords du Nil, les tablettes cunéiformes de la Mésopotamie et les livres sacrés, zends ou pehlvis, du parsisme. Leur déchiffrement a profité à l'histoire religieuse plus encore peut-être qu'à celle de la politique ou de la civilisation. En Syrie aussi, les découvertes d'inscriptions araméennes et phéniciennes, les fouilles pratiquées dans les temples ont suppléé dans une certaine mesure à l'insuffisance des renseignements fournis par la Bible ou par les auteurs grecs sur le paganisme sémitique. Même l'Asie Mineure — j'entends le plateau d'Anatolie — commence à s'ouvrir aux explorateurs, bien qu'ici presque tous les grands sanctuaires, Pessinonte, les deux Comane, Castabala, soient encore

ensevelis sous les décombres. Nous pouvons donc déjà nous rendre un compte assez exact de ce qu'était la foi de certains des pays d'où les mystères orientaux sont arrivés aux Romains. A la vérité, ces recherches ne sont pas encore assez avancées pour qu'on puisse établir avec précision quelle forme la religion avait prise dans ces diverses contrées, au moment où elles entrèrent en contact avec l'Italie, et l'on s'exposerait à d'étranges méprises en rapprochant des pratiques que des milliers d'années peuvent séparer. Ce sera la tâche de l'avenir d'établir ici une chronologie rigoureuse, de déterminer à quelle phase ultime avait abouti l'évolution des croyances dans toutes les régions du Levant vers le commencement de notre ère, et de les rattacher alors, sans solution de continuité, aux mystères pratiqués dans le monde latin et dont les recherches archéologiques pénètrent peu à peu les secrets.

Nous sommes encore loin de pouvoir souder solidement tous les anneaux de cette longue chaîne; les orientalistes et les philologues classiques ne peuvent encore se tendre la main par dessus la Méditerranée. Nous ne soulevons qu'un coin du voile d'Isis, et nous devinons à

peine une partie des révélations qui, même autrefois, étaient réservées à une élite pieuse. Néanmoins nous sommes parvenus aujourd'hui sur la voie de la certitude à un sommet d'où l'on domine déjà le vaste champ que défricheront nos successeurs. Je voudrais dans le cours de ces conférences tenter de résumer les résultats essentiels auxquels est arrivée l'érudition du XIX[e] siècle, et en tirer quelques conclusions qui peut-être seront provisoires. L'invasion des cultes orientaux, qui détruisit l'ancien idéal religieux et national des Romains, transforma aussi profondément la société et le gouvernement de l'Empire, et, à ce titre, elle mériterait l'attention de l'historien, même si elle n'avait pas présagé et préparé la victoire finale du christianisme.

## II

## POURQUOI LES CULTES ORIENTAUX SE SONT PROPAGÉS

---

Lorsqu'au IVe siècle l'empire affaibli se scinda en deux moitiés, comme une balance surchargée dont se briserait le fléau, ce divorce politique ne fit que consacrer une séparation morale depuis longtemps existante. L'opposition entre le monde gréco-oriental et le monde latin se manifeste en particulier dans leurs religions et dans l'action que le pouvoir central exerça à cet égard sur l'un et sur l'autre.

Le paganisme était sous l'Empire presque exclusivement latin en Occident. Après l'annexion de l'Espagne, de la Gaule, de la Bretagne, les vieux cultes ibériques, celtiques ou autres furent incapables de soutenir une lutte inégale contre la religion plus avancée des vainqueurs. On a souvent signalé la merveilleuse rapidité

avec laquelle la littérature des conquérants, qui étaient aussi des civilisateurs, se fit accepter des peuples soumis. Son influence se fit sentir dans les temples comme au forum, et elle transforma les prières adressées aux dieux comme les discours qu'échangeaient les hommes. Généraliser l'adoption des divinités de Rome fit d'ailleurs partie du programme politique des Césars, et le gouvernement imposa à ses nouveaux sujets les règles de son droit sacerdotal aussi bien que les principes de son droit public et de son droit civil : les lois municipales ordonnent d'élire des pontifes et des augures en même temps que des duovirs justiciers. En Gaule, le druidisme périt avec les longs poèmes où il développait ses traditions orales, et il disparut non pas tant à cause des mesures de police prises contre lui, que par suite d'un abandon volontaire des Celtes, dès qu'ils subirent l'ascendant de la culture latine. En Espagne, c'est à peine si l'on trouve quelques vestiges des vieux cultes autochtones. En Afrique même, où la religion punique était beaucoup plus développée, elle ne se maintint qu'en prenant une apparence toute romaine. Baal devint un Saturne et Eshmoun un Esculape. Au mo-

ment où l'idolâtrie disparut, il est douteux que sur toute l'étendue des préfectures d'Italie et des Gaules, il subsistât un temple où les cérémonies fussent célébrées selon les rites indigènes et dans un patois local. C'est même avant tout à cette prédominance exclusive du latin, que celui-ci a dû de rester la seule langue liturgique de l'Église d'Occident, qui, en cette matière comme en beaucoup d'autres, a perpétué, en s'y conformant, une situation préexistante et maintenu une unité établie avant elle. En imposant sa manière de s'exprimer aux Irlandais et aux Germains, Rome, devenue chrétienne, ne fit que poursuivre l'œuvre d'assimilation qu'elle avait accomplie païenne, dans les provinces encore barbares soumises à son influence[1].

Au contraire, aujourd'hui encore, en Orient, les églises séparées de l'orthodoxie grecque emploient une variété d'idiomes, qui rappelle la diversité profonde des races soumises autrefois à Rome. Alors aussi, vingt parlers divers traduisaient la pensée religieuse des peuples réunis sous la domination des Césars. L'hellénisme au commencement de notre ère, n'avait encore conquis ni le plateau d'Anatolie[2], ni le

centre de la Syrie, ni les nomes de l'Égypte. L'annexion à l'empire put ralentir et, dans certaines régions énerver la force d'expansion de la civilisation grecque; seulement, sauf autour des camps des légions qui gardaient la frontière et dans quelques colonies très clairsemées, elle ne lui substitua pas une culture latine[3], mais elle profita surtout au particularisme régional. Les cultes indigènes notamment conservèrent tout leur prestige et toute leur indépendance. Dans leurs antiques sanctuaires, qui comptaient parmi les plus riches et les plus célèbres du monde, un clergé puissant continua à pratiquer, suivant des rites et souvent dans une langue barbares, ses dévotions ancestrales. La liturgie traditionnelle, partout observée avec un respect scrupuleux, resta, suivant les contrées, égyptienne ou sémitique, phrygienne ou perse. Ni le droit pontifical de Rome, ni sa science augurale, ne jouirent jamais d'aucun crédit en dehors du monde latin. Il est caractéristique que le seul culte officiel dont les pouvoirs publics aient sur toute l'étendue de l'empire exigé la pratique comme une preuve de loyalisme, celui des empereurs divinisés, soit né d'abord spontanément en Asie, qu'il s'inspire des plus

l'établissement en Italie, en Gaule, dans les pays danubiens, en Afrique, en Espagne, de marchands, qui dans certaines villes forment de véritables agglomérations. Les émigrés syriens sont particulièrement nombreux. Souples, déliés, diligents, ils s'introduisent partout où ils ont l'espoir de faire quelque profit, et leurs colonies disséminées jusqu'au nord de la Gaule servent de point d'appui à la propagande religieuse du paganisme, comme les communautés juives de la Diaspora à la prédication chrétienne. L'Italie n'achète pas seulement en Égypte le blé nécessaire à sa consommation, elle importe aussi des hommes; pour cultiver ses campagnes dépeuplées, elle fait venir des esclaves de Phrygie, de Cappadoce et de Syrie; pour remplir les fonctions domestiques dans ses palais, elle a recours à des Syriens encore ou à des Alexandrins. Qui dira l'influence que les femmes de chambre venues d'Antioche ou de Memphis ont acquise sur l'esprit de leur maîtresse? En même temps les nécessités de la défense et de la guerre font passer officiers et soldats de la frontière de l'Euphrate aux bords du Rhin ou à la lisière du Sahara, et partout ils restent fidèles aux dieux de leur patrie loin-

taine. Les besoins de l'administration transportent les fonctionnaires et leurs commis, qui sont souvent de naissance servile, dans les provinces les plus excentriques. Enfin, la facilité des communications, accrue par la construction de routes commodes, augmente le nombre et l'étendue des voyages.

Ainsi se multipliaient nécessairement les échanges de produits, d'hommes et d'idées, et l'on pourrait soutenir que la théocrasie fut une conséquence nécessaire du mélange des races; que les dieux du Levant suivirent les grands courants commerciaux et sociaux et que leur établissement en Occident fut le résultat naturel du mouvement qui entraînait vers les pays mal peuplés l'excès d'habitants des cités et des campagnes asiatiques.

Assurément, ces considérations, qui pourraient être longuement développées, font comprendre par quelles voies se sont propagées les religions orientales. Il est certain que les marchands leur ont servi de missionnaires dans les ports et les places de commerce, les soldats aux frontières et dans la capitale, les esclaves dans les maisons urbaines[1], sur les domaines ruraux et dans les administrations publiques;

mais nous n'apprenons ainsi à connaître que les moyens, les agents, de la diffusion de ces cultes, non les causes de leur adoption par les Romains. Nous apercevons le comment, non le pourquoi de leur expansion soudaine. Surtout nous ne comprenons qu'imparfaitement les motifs de la différence que nous signalions plus haut entre l'Orient et l'Occident.

Un exemple précisera ma pensée. Une divinité celtique, Épona[5], était, on le sait, particulièrement honorée comme protectrice des chevaux. Les cavaliers gaulois transportèrent son culte partout où ils étaient cantonnés; on a retrouvé de ses monuments depuis l'Écosse jusqu'en Transylvanie. Et cependant, bien que cette déesse se trouvât dans les mêmes conditions que, par exemple, le Jupiter *Dolichenus* introduit en Europe par les cohortes de Commagène, on ne voit pas qu'elle ait obtenu les hommages de nombreux étrangers; on ne voit pas surtout que le druidisme ait pris la forme de mystères d'Épona où se soient fait initier des Grecs et des Romains. Il lui manquait pour faire des prosélytes la valeur intrinsèque des cultes orientaux.

D'autres historiens ou penseurs préfèrent au-

jourd'hui appliquer aux phénomènes religieux les lois des sciences naturelles et les théories sur la variation des espèces trouvent alors ici une application imprévue. L'immigration des Orientaux et en particulier des Syriens aurait été assez considérable, on l'a soutenu, pour provoquer une altération et une dégénérescence rapides des robustes races italiques et celtiques. Concurremment, un état social contraire à la nature, un régime politique néfaste amenaient la disparition des plus fortes énergies, l'extermination des meilleurs et l'ascension des pires éléments de la population. Cette foule abâtardie par des croisements délétères, énervée par une sélection à rebours, devient incapable de s'opposer à l'invasion des chimères et des aberrations de l'Asie. L'abaissement du niveau intellectuel, l'oblitération de l'esprit critique accompagnent la décadence des mœurs et l'affaissement des caractères. Dans l'évolution des croyances le triomphe de l'Orient marque une régression vers la barbarie, un retour aux origines lointaines de la foi, à l'adoration des forces de la nature. Voilà en deux mots des systèmes récemment proposés, qui ont été accueillis avec quelque faveur [6].

On ne saurait le nier, dans la décadence romaine, les âmes semblent être devenues plus épaisses et les mœurs plus grossières; cette société, dans son ensemble, manque déplorablement d'imagination, d'esprit et de goût. Elle paraît atteinte d'une sorte d'anémie cérébrale et frappée d'une incurable stérilité. La raison affaiblie accepte les superstitions les plus grossières, l'ascétisme le plus exalté, la théurgie la plus extravagante. Elle ressemble à un organisme incapable de se défendre contre la contagion. Tout cela est vrai partiellement; néanmoins ces théories que nous résumions, procèdent d'une vue inexacte des choses; elles s'inspirent en réalité de cette vieille illusion que l'Asie était sous l'Empire inférieure à l'Europe. Si le triomphe des cultes orientaux prend parfois les apparences d'un réveil de la sauvagerie, en réalité, dans l'évolution des formes religieuses, ces cultes représentent un type plus avancé que les anciennes dévotions nationales. Ils sont moins primitifs, moins simples, munis, si j'ose dire, de plus d'organes que la vieille idolâtrie gréco-italique. C'est ce que nous indiquions déjà tout à l'heure et ce qui ressor-

tira clairement, nous l'espérons, de la suite de ces études.

Une grande conquête religieuse, faut-il l'affirmer? ne s'explique que par des causes morales. Quelque part qu'il faille y faire, comme dans tout phénomène social, à l'instinct d'imitation et à la contagion de l'exemple, on aboutit toujours en définitive à une série de conversions individuelles. L'adhésion mystérieuse des esprits est due aussi bien à la réflexion qu'à l'action prolongée et presque inconsciente d'aspirations confuses qui provoquent la foi. La gestation obscure d'un idéal nouveau s'accomplit dans les angoisses, et des luttes intenses durent agiter l'âme des multitudes quand elles furent arrachées à leurs vieux cultes ancestraux ou plus souvent à l'indifférence par ces dieux exigeants qui demandaient à leurs fidèles un dévouement de toute leur personne, une *dévotion* au sens étymologique du mot. La consécration à Isis du héros d'Apulée est vraiment le résultat d'une vocation, d'un appel de la déesse qui veut que le néophyte s'enrôle dans sa milice sacrée[7].

Si toute conversion suppose une crise psychologique, une transformation de la person-

nalité intime des individus, cela est vrai surtout de la propagation des religions orientales. Nées en dehors des limites étroites de la cité romaine, elles grandirent souvent en hostilité avec elle, et elles furent internationales — par suite individuelles. Le lien qui rattachait autrefois la dévotion à la ville ou à la tribu, à la *gens* ou à la famille, est rompu. Aux antiques groupements se substituent des communautés d'initiés, qui tous, d'où qu'ils viennent, se considèrent comme frères[8]. Un dieu conçu comme universel, y accueille tous les mortels comme ses enfants. Quand ces cultes ont des relations avec l'État, ils ne sont plus appelés à soutenir de vieilles institutions municipales ou sociales, mais l'autorité d'un monarque regardé, à l'égal de la divinité, comme le maître éternel du monde entier. Parmi les mystes, on trouve des Asiatiques confondus avec des Romains, des esclaves à côté de hauts fonctionnaires. L'adoption de la même foi y faisait du pauvre affranchi l'égal, parfois le supérieur, du décurion et du « clarissime ». Tous se soumettaient aux mêmes règles, tous participaient aux mêmes fêtes, où les distinctions d'une société aristocratique et les différences du sang et de la patrie s'effaçaient.

Il n'y a plus ici de race ou de nationalité, plus de magistrats ou de pères de famille, plus de patricien ou de plébéien, plus de citoyen ou de pérégrin, il subsiste seulement des hommes, et pour recruter des adeptes, il est nécessaire que ces cultes agissent sur l'homme et sur ses facultés.

Il fallait donc bien, pour conquérir, comme ils le firent, non seulement les masses populaires, mais durant plus d'un siècle l'élite de la société romaine, que les mystères barbares possédassent une puissante force d'attraction, que leur contenu répondît aux besoins profonds des âmes, qu'on leur reconnût enfin une valeur supérieure à celle de l'ancien culte gréco-romain. Aussi, pour nous rendre compte des motifs de leur victoire, il faut essayer de montrer ce qui faisait cette supériorité, — j'entends leur supériorité dans les luttes qu'ils eurent à soutenir, sans prétendre la juger au point de vue absolu.

On peut, je pense, la définir, en disant que ces religions satisfaisaient davantage premièrement les sens et le sentiment, en second lieu l'intelligence, enfin et surtout la conscience.

Tout d'abord elles agissent plus fortement sur les sens. C'est là leur côté le plus apparent

et qui a été le plus souvent mis en lumière. Il n'a peut être jamais existé aucune religion aussi froide, aussi prosaïque que celle des Romains. Subordonnée à la politique, elle cherche avant tout par la stricte exécution de pratiques appropriées à assurer à l'État la protection des dieux ou à détourner les effets de leur malveillance. Elle a conclu avec les puissances célestes un contrat synallagmatique d'où découlent des obligations réciproques : sacrifices d'une part, faveurs de l'autre. Ses pontifes, qui sont aussi des magistrats, ont réglé les manifestations du culte avec une précision exacte de juristes[9]; ses prières, pour autant que nous les connaissions, sont toutes en formules, sèches et verbeuses comme un acte notarié. Sa liturgie procédurière rappelle par la minutie de ses prescriptions l'ancien droit civil. Cette religion se défie des abandons de l'âme et des élans de la dévotion. Elle réfrène, au besoin par la force, les manifestations trop vives d'une foi trop ardente, tout ce qui s'écarte de cette dignité grave qui convient aux rapports d'un *civis Romanus* avec un dieu. Les Juifs ont partagé avec les Romains le respect scrupuleux d'un code religieux et des formules du passé, « mais

le légalisme des pharisiens, malgré la sécheresse de leurs minutieuses pratiques, faisait vibrer le cœur plus que le formalisme romain[10] ».

Les religions orientales, qui ne s'imposent pas avec l'autorité reconnue d'une religion officielle, doivent pour s'attirer des prosélytes, émouvoir les sentiments de l'individu. Elles le séduisent d'abord par l'attrait troublant de leurs mystères, où tour à tour l'on provoque l'effroi et l'on éveille l'espérance, elles le charment par la pompe de leurs fêtes et l'éclat de leurs processions; elles l'enchantent par leurs chants langoureux et leurs mélodies enivrantes, mais surtout elles enseignent les moyens d'atteindre cet état bienheureux où l'âme, délivrée de la sujétion du corps et affranchie de la douleur, se perd dans le ravissement. Elles provoquent l'extase, soit par la tension nerveuse qui résulte de macérations prolongées et d'une contemplation fervente, soit par des moyens plus matériels, comme, chez les Galles de la Grande Mère, par l'éréthisme de danses vertigineuses et d'une musique étourdissante, ou même par l'absorption de liqueurs fermentées après une longue abstinence[11]. Dans le mysti-

cisme, on glisse facilement du sublime à l'ignoble.

Les dieux, auxquels les fidèles croyaient s'unir dans leurs élans mystiques, étaient eux-mêmes plus humains et parfois plus sensuels que ceux de l'Occident. A ceux-ci seuls appartient cette quiétude de l'âme dont la morale philosophique des Grecs fait un privilège du sage, ils jouissent dans la sérénité de l'Olympe d'une perpétuelle jeunesse ; ce sont les Immortels. Les divinités de l'Orient au contraire souffrent et meurent pour revivre ensuite[12]. Comme les humains, Osiris, Attis, Adonis sont pleurés par une épouse ou une amante, qu'elle s'appelle Isis, Cybèle ou Astarté. Avec elles, les mystes dans leurs offices funèbres se lamentent sur leur dieu défunt, puis, lorsqu'il est revivifié, célèbrent avec exultation sa naissance à une vie nouvelle. Ou bien ils s'associent à la passion de Mithra condamné à créer le monde dans la douleur. Cet accablement et cette allégresse partagés s'expriment souvent avec une violence sauvage, par des mutilations sanglantes, de longs gémissements de désespoir, des acclamations désordonnées. Ainsi se manifestait le fanatisme exalté de ces populations barbares que

n'avait même pas effleurées le scepticisme grec, et l'ardeur même de leur foi enflammait les âmes des foules accourues vers les dieux exotiques.

Donc les religions de l'Orient font vibrer toutes les cordes de la sensibilité et apaisent la soif d'émotions religieuses que l'austère culte romain n'a pas réussi à étancher. Mais en même temps — c'est le second point que je voudrais mettre en lumière — elles donnent une satisfaction plus complète à l'intelligence.

De très bonne heure, la Grèce — et Rome fut ici son élève — devint résolument rationaliste : c'est là sa grande originalité. La philosophie y est purement laïque ; la pensée n'y subit le frein d'aucune tradition sacrée, elle prétend au contraire les juger toutes pour les condamner ou les approuver. Parfois hostile, parfois indifférente, parfois conciliante, elle reste toujours indépendante de la croyance. Si elle peut ainsi se libérer des entraves d'une mythologie surannée et édifier librement et hardiment ces systèmes métaphysiques par lesquels elle prétend résoudre les énigmes de l'univers, d'autre part sa religion, qui cesse d'être alimentée par la forte nourriture de la

réflexion, s'anémie et s'étiole. Elle devient une chose vide de sens dont on ne comprend plus le pourquoi, qui est l'expression d'idées disparues et correspond à une conception dépassée du monde. Elle tend de plus en plus, en Grèce comme à Rome, à se réduire à un ensemble de rites inintelligibles qu'on reproduit scrupuleusement, machinalement, sans aucune addition ni omission, parce qu'ils ont été pratiqués ainsi par des ancêtres lointains, de formules et de gestes consacrés par le *mos maiorum*, mais auxquels les esprits n'entendent et les âmes ne répondent plus rien. Jamais peuple d'une culture aussi avancée n'eut religion plus enfantine.

Au contraire, les civilisations orientales sont des civilisations sacerdotales. Comme dans l'Europe du moyen âge, en Asie et en Égypte, les savants sont des clercs. Dans les temples, on ne raisonne pas seulement sur la nature des dieux et de l'homme ; on étudie les mathématiques, l'astronomie, la médecine, la philologie et l'histoire. Bérose est un prêtre de Babylonie et Manéthon d'Héliopolis. Du temps de Strabon, leurs successeurs passent encore pour pro-

fondément versés dans toutes les disciplines intellectuelles[13].

Cet état de choses put être nuisible au progrès des sciences. Les recherches y furent conduites d'après des idées préconçues et faussées par des préoccupations étrangères. L'astrologie et la magie furent les produits tératologiques d'une alliance hybride. Mais la religion acquit certainement par là une puissance qu'elle ne posséda jamais ni en Grèce ni à Rome.

Toutes les recherches de l'observation, toutes les conquêtes de la pensée furent mises à profit par un clergé érudit pour atteindre le principal objet de ses préoccupations, les problèmes de la destinée de l'homme et du monde, des relations du ciel et de la terre. Une conception constamment élargie de l'univers transforma sans cesse les modalités de la croyance. La foi prétendit s'asservir aussi bien la physique que la métaphysique. L'honneur de toutes les découvertes fut rapporté aux dieux. Tôt en Égypte et Bêl en Chaldée sont les révélateurs non seulement de la théologie et du rituel, mais de tout le savoir humain[14]. On ne connaît pas les noms des Hipparques et des Euclides orientaux qui ont résolu les premiers problèmes de l'as-

tronomie et de la géométrie ; mais toute une littérature confuse et disparate se réclame de l'autorité d'Hermès Trismégiste : les doctrines sur les sphères planétaires ou l'opposition des quatre éléments y concourent à étayer des systèmes d'anthropologie ou de morale ; les théorèmes de l'astronomie y servent à constituer une prétendue méthode de divination ; des formules d'incantation qui doivent assujettir au magicien des puissances divines, s'y combinent avec des expériences de chimie et des recettes médicales.

Cette union intime de l'érudition et de la foi persiste dans le monde latin. La théologie tend de plus en plus à se réduire à la déification des principes ou agents reconnus par la science de l'époque, à l'adoration du Temps, regardé comme cause première, à celle des Astres, dont le cours détermine les événements de ce monde, des quatre Éléments, dont les combinaisons infinies produisent les phénomènes naturels, et surtout du Soleil, qui entretient la chaleur, la fécondité et la vie. La dogmatique des mystères de Mithra est à certains égards une expression religieuse de la physique et de l'astronomie romaines : dans toutes les formes du

panthéisme la connaissance de la nature paraît inséparable de celle de Dieu [15]. L'art lui-même, nous l'avons vu (p. 26), obéit de plus en plus à la tendance d'exprimer par un symbolisme subtil des idées savantes, et il représente par des figures allégoriques les relations des puissances divines ou des forces cosmiques, comme le Ciel, la Terre, l'Océan, les Planètes, les Constellations et les Vents. Les sculpteurs gravent dans la pierre tout ce qu'on pense et l'on enseigne. D'une manière générale, on reste convaincu de ce principe que la rédemption et le salut dépendent de la révélation de certaines vérités, de la connaissance des dieux, du monde et de notre personne, et la piété devient une gnose [16].

Mais, dira-t-on, la philosophie, elle aussi, dans l'antiquité prétend conduire par l'instruction à la moralité et faire connaître à l'homme le souverain bien. Pourquoi céda-t-elle devant des cultes orientaux qui n'étaient en réalité ni originaux ni novateurs? De fait, si une puissante école rationaliste en possession d'une bonne méthode critique avait régné sur les esprits, elle eût fait échec, on peut le croire, à l'invasion des mystères barbares, ou du moins

elle eût limité leur champ d'action, car, même dans la Grèce ancienne, on l'a souvent fait observer, la critique philosophique eut fort peu de prise sur la religion populaire, qui resta héréditairement attachée à ses formes superstitieuses. Mais au II<sup>e</sup> siècle, tant d'esprits partageaient le scepticisme d'un Lucien à l'égard des systèmes dogmatiques! Depuis si longtemps les sectes se disputaient sans qu'aucune pût convaincre les autres d'erreur! L'ironiste de Samosate se plaît à opposer leurs prétentions exclusives et se repose sur le « mol oreiller du doute ». Mais seuls les intellectuels peuvent se complaire au doute ou s'y résigner; les foules veulent des certitudes. Or, rien ne venait alors ranimer la confiance dans le pouvoir d'une science vieillie et désabusée. Aucune grande découverte ne renouvelait la conception de l'univers. La nature ne livrait plus ses secrets, la terre restait inexplorée et le passé impénétrable. On désapprenait toutes les disciplines : le monde ne savait plus que se répéter et, frappé de stérilité, il avait le sentiment poignant de sa déchéance et de son impuissance. Les esprits, lassés de recherches infructueuses, s'abandonnaient au besoin de

croire. Puisque la raison n'était pas capable de formuler une règle sûre de vie, la foi seule pouvait la donner, et les multitudes accoururent vers ces temples où l'on révélait peu à peu toutes les vérités apprises autrefois aux hommes par les dieux de l'Orient. L'attachement constant des générations passées à des croyances et à des rites d'une antiquité infinie semblait garantir leur exactitude et leur efficacité. Le courant fut si puissant que la philosophie elle-même fut emportée vers le mysticisme et que l'école néoplatonicienne finit dans la théurgie.

Les mystères orientaux savent donc remuer les âmes en excitant tour à tour l'admiration et la terreur, la pitié et l'enthousiasme; ils donnent à l'intelligence l'illusion d'une profondeur savante et d'une certitude absolue, enfin — c'est le troisième point qui nous reste à examiner — en même temps que le sentiment et la raison, ils satisfont la conscience. Parmi les causes complexes qui ont assuré leur domination, celle-ci fut sans doute la plus efficace.

Les Romains, très différents des Grecs à cet égard, ont, à toutes les époques de leur histoire, jugé les théories et les institutions surtout d'après leurs résultats pratiques. Ils ont tou-

jours eu pour les idéologues un mépris d'hommes de guerre et d'hommes d'affaires. On l'a souvent remarqué, la philosophie dans le monde latin se détourne des spéculations métaphysiques pour concentrer toute son attention sur la morale. De même plus tard, l'Église romaine laissera aux Hellènes subtils les controverses interminables sur l'essence du Logos divin ou sur la double nature du Christ. Les questions qui la passionnent et qui la divisent, sont celles qui ont une application directe à la conduite de la vie, comme la doctrine de la Grâce.

La vieille religion des Romains devait nécessairement aussi répondre à cette exigence de leur génie. Sa pauvreté était honnête[17]. Sa mythologie ne possédait pas le charme poétique de celle de la Grèce, ses dieux n'avaient pas la beauté impérissable des Olympiens, mais ils étaient plus moraux, ou du moins ils prétendaient l'être. Un bon nombre d'entre eux étaient même de simples qualités personnifiées comme la Pudicité ou la Piété. Tous ils imposaient aux hommes — avec l'aide des censeurs — la pratique des vertus nationales, c'est-à-dire utiles à la société, la tempérance, le courage, la chas-

teté, l'obéissance aux parents et aux magistrats, le respect du serment et des lois, toutes les formes du patriotisme. Sans doute, en les servant exactement, on attendait d'eux des bienfaits tangibles plutôt que des bénédictions spirituelles, mais l'accomplissement rigoureux des rites inculquait fortement l'idée d'un devoir envers la divinité, corrélatif du devoir envers la cité. Au dernier siècle de la République, le pontife Scévola, un des hommes les plus considérables de son temps, rejetait comme futiles les divinités de la fable et des poètes, comme superflues ou nuisibles celles des philosophes et des exégètes, pour réserver toutes ses complaisances à celles des hommes d'État, les seules qu'il convînt de faire connaître au peuple[18]. Celles-ci étaient en effet les protectrices des vieilles mœurs, des vieilles traditions et même souvent des vieux privilèges. Mais le conservatisme, au milieu du flux perpétuel des choses, porte toujours en lui-même un germe de mort. De même que le droit s'efforça en vain de maintenir dans leur intégrité les antiques principes, comme la puissance absolue du père de famille, qui ne répondaient plus aux réalités sociales, de même la religion vit sombrer

une éthique contraire à des règles morales qui peu à peu s'étaient affirmées. Ainsi, l'idée archaïque de la responsabilité collective était impliquée par une quantité de croyances : Si une vestale viole son vœu de chasteté, la divinité envoie une peste qui ne cesse que le jour où la coupable a été punie. Parfois le ciel irrité n'accorde la victoire à l'armée que si un général ou un soldat se vouant aux dieux infernaux s'offre comme victime expiatoire. Cependant la conviction s'était lentement fait jour, sous l'influence des philosophes et aussi des juristes, que chacun n'est responsable que de ses propres fautes et qu'il n'est pas équitable qu'une ville entière pâtisse du crime d'un seul. On n'admettait plus que les dieux confondissent dans un même châtiment les bons et les méchants. On trouvait souvent aussi leur colère ridicule dans ses manifestations comme dans ses causes. Les superstitions rustiques des campagnes du Latium se maintenaient dans le code pontifical du peuple romain. S'il naissait un agneau à deux têtes ou un poulain à cinq pattes, des supplications solennelles devaient être ordonnées pour détourner les malheurs que présageaient ces prodiges effrayants[19].

Ainsi toutes les croyances puériles et monstrueuses dont la religion des Latins était encombrée, avaient jeté sur elle le discrédit. Sa morale ne répondait plus à la conception nouvelle qu'on se faisait de la justice. Généralement Rome a remédié à l'indigence de sa théologie et de son culte en empruntant aux Grecs ce qui lui manquait. Mais ici ce secours l'abandonnait, car la religion des Hellènes, poétique, artistique, intellectuelle même, n'était que très médiocrement morale. Et les fables d'une mythologie raillée par les philosophes, parodiée au théâtre et mise en vers par des poètes libertins, n'étaient rien moins qu'édifiantes.

De plus — et ceci était une seconde cause de faiblesse pour elle — la morale, quelle qu'elle fût, que l'on exigeait d'un homme pieux, était sans sanction. On ne croyait plus que les dieux intervinssent à tout instant dans les affaires des hommes pour révéler les crimes cachés et punir le vice triomphant, que Jupiter lançât son tonnerre pour foudroyer les parjures. A l'époque des proscriptions et des guerres civiles, sous le règne d'un Néron ou d'un Commode, il était trop manifeste que le pouvoir, les jouissances appartenaient au plus fort, au

plus habile ou simplement au plus heureux et non pas au plus sage ou au plus dévot. On ne croyait guère davantage aux récompenses et aux châtiments d'outre-tombe. Les notions sur la vie future étaient imprécises, flottantes, douteuses, contradictoires. Chacun connaît le passage célèbre de Juvénal : « Qu'il y ait des Mânes, un royaume souterrain, un nocher armé d'une perche et des grenouilles noires dans les gouffres du Styx ; que tant de milliers d'hommes puissent traverser l'onde dans une seule barque, c'est ce que ne croient plus même les enfants »[20].

Dès la fin de la République, l'indifférence se répandait de plus en plus, les temples étaient délaissés et menaçaient ruines, le clergé avait peine à se recruter, les fêtes autrefois populaires tombaient en désuétude, et Varron, au début de ses Antiquités, exprimait la crainte que « les dieux ne périssent, non pas sous les coups d'ennemis étrangers, mais par la négligence même des citoyens »[21]. Auguste, on le sait, s'efforça de revivifier cette religion moribonde, moins par dévotion que par politique. Ses réformes religieuses furent en corrélation étroite avec sa législation morale et avec la fondation du principat. Elles tendaient à rame-

ner le peuple à la pratique pieuse des vertus antiques, mais aussi à l'attacher à l'ordre nouveau des choses. De ce moment date en Europe l'alliance du trône et de l'autel.

Cette tentative de rénovation échoua dans son ensemble. Faire de la religion l'auxiliaire de la police des mœurs n'est pas un moyen d'assurer son empire sur les âmes. Le respect extérieur pour les dieux officiels se concilie souvent avec un scepticisme pratique absolu. Néanmoins la restauration essayée par Auguste est très caractéristique, elle cherche à subvenir à ce besoin de l'esprit romain, qui par tempérament et par tradition voulait que la religion servît de soutien à la morale et à l'État.

A ces exigences les cultes asiatiques vont donner satisfaction. Le changement de régime, malgré qu'on en eût, entraînait un changement de religion. A mesure que le césarisme se transforma en une monarchie absolue, il s'appuya davantage sur les clergés orientaux. Ces prêtres, fidèles aux traditions des Achéménides et des Pharaons, prêchaient des doctrines qui tendaient à élever les souverains au-dessus de l'humanité, et ils apportaient aux empereurs une justification dogmatique de leur despotisme[22].

Aussi remarque-t-on que les princes qui proclamèrent le plus haut leurs prétentions autocratiques, un Domitien, un Commode, furent aussi ceux qui favorisèrent le plus ouvertement les dévotions étrangères.

Mais cet appui intéressé ne fit guère que consacrer une puissance déjà conquise. La propagande des cultes orientaux fut primitivement démocratique, parfois même (c'est le cas pour celui d'Isis) révolutionnaire. Ils gagnèrent de proche en proche, de bas en haut, et ce n'est pas au zèle des fonctionnaires qu'ils firent d'abord appel, mais à la conscience populaire.

A la vérité, ces cultes, sauf celui de Mithra, paraissent à première vue beaucoup moins austères que celui des Romains. On y trouve, nous aurons l'occasion de le constater, des fables grossières et impudiques, des rites atroces ou abjects. Les dieux de l'Égypte furent chassés de Rome par Auguste et par Tibère comme immoraux; mais ils l'étaient surtout aux yeux du pouvoir parce qu'ils étaient en opposition avec une certaine conception de l'ordre social. S'ils se préoccupaient médiocrement de l'intérêt public, ils donnaient d'autant plus d'importance à la vie intérieure et, par suite, de

valeur à la personne humaine. Les prêtres orientaux apportaient notamment en Italie deux choses nouvelles : des moyens mystérieux de purification par lesquels ils prétendaient effacer les souillures de l'âme et l'assurance qu'une immortalité bienheureuse serait la récompense de la piété [23].

En premier lieu, ces religions prétendent faire retrouver aux âmes leur pureté perdue [24], et cela de deux façons, soit par des cérémonies rituelles, soit par des mortifications et des pénitences. D'abord elles connaissent une série d'ablutions et de lustrations qui sont censées rendre au myste son innocence première. Il devra ou bien se laver avec l'eau consacrée suivant certaines formes prescrites — c'est en réalité un rite magique, la propreté du corps agissant par sympathie sur l'esprit intérieur, ou une véritable désinfection spirituelle, l'eau chassant les esprits mauvais qui causent la pollution; — ou bien il s'aspergera du sang ou absorbera le sang soit d'une victime égorgée, soit des prêtres eux-mêmes, et ici intervient l'idée que la liqueur qui coule dans nos veines est un principe vivifiant, capable de communiquer une existence nouvelle [25]. Ces rites en effet

et d'autres analogues[26] usités dans les mystères avaient, croyait-on, pour effet de régénérer l'initié, de le faire renaître à une vie immaculée et incorruptible[27].

La purgation de l'âme ne s'obtient pas seulement par des actes liturgiques, on y parvient aussi par le renoncement et la souffrance[28]. Le sens du mot *expiatio* a changé : l'expiation ne s'acquiert plus par l'accomplissement exact de certaines cérémonies agréables aux dieux, exigées par un code sacré, comme on impose une amende pour réparer un dommage, mais par une privation ou une douleur personnelles. L'abstinence, qui empêche des principes funestes de s'introduire en nous avec la nourriture, la continence, qui préserve l'homme de toute pollution et de toute débilité, sont devenues des moyens de se délivrer de la domination des puissances du mal et de rentrer en grâce avec le ciel[29]. Les macérations, les pèlerinages pénibles, les confessions publiques, parfois des flagellations et des mutilations, toutes les formes de la pénitence et de la mortification relèvent l'homme déchu et le rapprochent des dieux. En Phrygie, le pécheur inscrit sur une stèle, pour que nul n'en ignore, l'aveu de sa faute

avec le châtiment qu'il a subi, et rend grâce au ciel d'avoir accueilli sa prière repentante[30]. Le Syrien qui a offensé sa déesse en mangeant les poissons sacrés, s'assied sur la route, couvert d'un sac, vêtu de haillons sordides, et clame humblement son méfait pour en obtenir le pardon[31]. « Trois fois au cœur de l'hiver, dit Juvénal[32], la dévote d'Isis se plongera dans le Tibre glacé, et, tremblante de froid, elle se traînera autour du temple sur ses genoux ensanglantés, elle ira, si la déesse l'ordonne, jusqu'aux confins de l'Égypte, puiser l'eau du Nil qu'elle répandra dans le sanctuaire. » Nous voyons ici s'introduire en Europe l'ascétisme oriental.

Mais dès lors, s'il y a dans ce monde des actes impies et des passions impures, qui contaminent et profanent les âmes, si celles-ci ne peuvent se débarrasser de cette infection que par certaines expiations prescrites par les dieux, il faut que la profondeur de la déchéance soit appréciée ainsi que la qualité des pénitences nécessaires. C'est au clergé qu'il appartient de juger les fautes et d'imposer les réparations. Le sacerdoce prend ici un tout autre caractère qu'à Rome. Le prêtre n'est plus seulement le gardien des traditions sacrées, l'intermédiaire

entre l'homme ou l'État et les dieux, mais un directeur de conscience. Il enseignera à ses ouailles la longue série d'obligations et de restrictions qui doivent protéger leur fragilité contre les attaques des esprits malfaisants. Il saura apaiser les remords ou les scrupules et rendre au pécheur la quiétude spirituelle. Instruit dans la science sacrée, il possède le pouvoir de réconcilier avec les dieux. Des repas sacrés fréquemment renouvelés maintiennent la communion entre les mystes de Cybèle, de Mithra ou des Baals[33], tandis qu'un service quotidien ravivait sans cesse la foi des dévots d'Isis. Aussi le clergé est-il absorbé tout entier par son ministère, il vit uniquement pour son temple et de son temple. Il ne constitue plus, comme les collèges sacerdotaux de Rome, où les fonctions séculières et religieuses ne sont pas encore nettement différenciées[34], des commissions administratives réglant les affaires sacrées de l'État sous la surveillance du Sénat; il forme une caste presque recluse que ses insignes, son habit, ses mœurs, sa nourriture distinguent du commun des mortels, un corps indépendant avec sa hiérarchie, son protocole et même ses conciles[35]. Ses membres ne

retournent pas comme citoyens, à leurs devoirs civiques ou, comme magistrats, à la direction des affaires publiques, ainsi que le faisaient les anciens pontifes, lorsqu'ils avaient accompli le service solennel d'un jour de fête.

On saisira immédiatement combien ces croyances et ces institutions purent assurer fortement le pouvoir des cultes orientaux et de leurs prêtres. Leur action dut être puissante surtout à l'époque des Césars. Le relâchement des mœurs au commencement de notre ère a été souvent exagéré, mais il est réel. Beaucoup de symptômes malsains témoignent d'une profonde anarchie morale, où les hommes se débattaient hésitants et débiles. A mesure qu'on descend vers la fin de l'empire, les volontés semblent s'amollir et les tempéraments s'énerver. On trouve de moins en moins cette robuste santé d'esprits, qui incapables d'une aberration durable, n'éprouvent pas le besoin d'être guidés et réconfortés ; on voit se répandre ce sentiment de déchéance et de fragilité qui suit les égarements de la passion, et la même faiblesse, qui a conduit au crime, pousse à en chercher l'absolution dans les pratiques extérieures de l'ascétisme. Et l'on

vient aux prêtres des cultes orientaux, comme aux médecins de l'âme, chercher des remèdes spirituels.

La sainteté qu'on se flattait d'obtenir par l'accomplissement de leurs rites était la condition de la félicité après la mort. Tous les mystères barbares eurent la prétention de révéler à leurs initiés le secret de parvenir à une immortalité bienheureuse. La participation aux cérémonies occultes de la secte est avant tout un moyen de faire son salut[36]. Les croyances sur la vie d'outre-tombe si vagues, si désolantes dans l'ancien paganisme se transforment en l'espoir assuré d'une forme précise de béatitude[37].

Cette foi en une survivance personnelle de l'âme et même du corps répondait à un instinct profond de la nature humaine, celui de la conservation, mais la situation sociale et morale de l'empire à son déclin lui communiqua une puissance qu'elle n'avait jamais possédée auparavant[38]. Au IIIe siècle, le malheur des temps cause tant de souffrances, durant cette période tourmentée et violente, il y a tant de ruines imméritées, tant de crimes impunis qu'on se réfugie dans l'attente d'une existence meilleure

où toutes les iniquités de ce monde seront réparées. Aucun espoir terrestre n'illuminait alors la vie. La tyrannie d'une bureaucratie corrompue étouffait toute velléité de progrès politique. Les sciences immobilisées ne révélaient plus de vérités inconnues. Un appauvrissement progressif décourageait tout esprit d'entreprise. L'idée se répandait que l'humanité était atteinte d'une irrémédiable décadence, que la nature s'acheminait vers la mort et que la fin du monde était proche [39]. Il faut se rappeler toutes ces causes de découragement et d'abandon pour comprendre l'empire de cette idée, si souvent exprimée, qu'une amère nécessité contraint l'esprit qui anime l'homme à venir s'enfermer dans la matière, et que la mort est un affranchissement qui le délivre de sa prison charnelle. Dans la lourde atmosphère d'une époque d'oppression et d'impuissance, les âmes accablées aspiraient avec une ardeur indicible à s'échapper vers les espaces radieux du ciel.

Ainsi, pour nous résumer, les religions orientales qui agissaient à la fois sur les sens, sur la raison et sur la conscience, prenaient l'homme tout entier. Elles offraient, semblait-il, en comparaison de celles du passé, plus de beauté dans

leurs rites, plus de vérité dans leurs doctrines, un bien supérieur dans leur morale. Le cérémonial imposant de leurs fêtes, leurs offices tour à tour pompeux et sensuels, lugubres ou triomphants, séduisaient surtout la foule des simples et des humbles; la révélation progressive d'une antique sagesse, héritée du vieil et lointain Orient, retenait les esprits cultivés. Les émotions que provoquaient ces religions, les consolations qu'elles offraient attiraient à lui principalement les femmes : les clergés d'Isis et de Cybèle trouvèrent en elles leurs adeptes les plus ferventes et les plus généreuses, leurs propagandistes les plus passionnées [40], tandis que Mithra groupait presque exclusivement autour de lui les hommes auxquels il imposait une rude discipline morale. Toutes les âmes enfin étaient conquises par les promesses d'une purification spirituelle et les perspectives infinies d'une félicité éternelle.

Le culte des dieux de Rome était un devoir civique, celui des dieux étrangers est l'expression d'une foi personnelle. Ceux-ci sont l'objet non pas d'une adoration traditionnelle et en quelque sorte administrative de la part de citoyens, mais des pensées, des sentiments, des

aspirations intimes des individus. L'ancienne dévotion municipale était liée à une foule d'intérêts terrestres qui lui servaient de soutien, comme elle leur prêtait son appui. Elle était une des formes de l'esprit de famille et du patriotisme, et elle assurait la prospérité des communautés humaines. Les mystères orientaux, qui tendent la volonté vers un but idéal et exaltent l'esprit intérieur, sont plus insoucieux de l'utilité sociale ; mais ils savent provoquer cet ébranlement de l'être moral qui fait jaillir des profondeurs de l'inconscient des émotions plus fortes que tout raisonnement. *Ils donnent, par une illumination* soudaine, *l'intuition d'une* vie *spirituelle dont l'intensité* fait paraître fades et méprisables tous les bonheurs matériels. C'est cet appel vibrant à une existence surnaturelle, en ce monde et dans l'autre, qui rendit irrésistible la propagande de leurs prêtres. La même ardeur d'enthousiasme assurait concurremment, parmi les philosophes, la domination incontestée du néoplatonisme. L'antiquité périssait, une ère nouvelle était née.

---

# III

## L'ASIE MINEURE

---

Le premier culte oriental que les Romains adoptèrent fut celui de la grande déesse de Phrygie, adorée à Pessinonte et sur l'Ida, et qui prit en Occident le nom de *Magna Mater deum Idea*. On peut étudier son histoire en Italie durant six siècles et suivre les transformations qui firent peu à peu de croyances naturalistes très primitives des mystères spiritualisés, qu'on tenta d'opposer au christianisme. Nous essayerons d'esquisser ici les phases successives de cette lente métamorphose.

On peut dire — c'est là une exception unique — que la première cause de la grandeur de ce culte dans le monde latin fut une circonstance fortuite. En l'an 205 avant J.-C., alors qu'Hannibal, vaincu mais toujours menaçant, se maintenait encore dans les montagnes du Bruttium,

des pluies répétées de pierres effrayèrent le peuple romain. Les livres sibyllins, que selon l'usage on consulta officiellement sur ce prodige, promirent que l'ennemi serait chassé de l'Italie, si la Grande Mère de l'Ida était amenée à Rome. Les sibylles, prophétesses de malheurs que seules elles savaient détourner, étaient venues elles-mêmes d'Asie Mineure en Italie, et c'était une dévotion de leur première patrie que leur poème sacré recommandait dans ces conjonctures critiques. Grâce à l'amitié du roi Attale, l'aérolithe noir qui passait pour être le siège de la déesse phrygienne et que ce prince avait emporté peu auparavant de Pessinonte à Pergame, fut remis aux ambassadeurs du Sénat. Reçu à Ostie conformément à l'ordre de l'oracle par le meilleur citoyen de l'État, — cet honneur échut à Scipion Nasica, — il fut transporté par les matrones les plus respectables au milieu des acclamations de la foule et de la fumée de l'encens jusqu'au Palatin, où il fut solennellement installé (nones d'avril 204). Cette entrée triomphale s'auréola plus tard de légendes merveilleuses, et les poètes se plurent à narrer les miracles édifiants qui avaient marqué la navigation de Cybèle. La même année, Scipion portait

la guerre en Afrique, et Hannibal, forcé de l'y rejoindre, était vaincu à Zama. La prédiction de la sibylle s'était réalisée : Rome était délivrée de la longue terreur punique. La divinité étrangère reçut des hommages proportionnés au service qu'elle avait rendu. On lui éleva un temple au sommet du Palatin, et des fêtes, accompagnées de jeux scéniques, les *ludi Megalenses*, commémorèrent chaque année la date de la dédicace du sanctuaire et celle de l'arrivée de la déesse (4-10 avril).

Qu'était ce culte asiatique qu'une circonstance extraordinaire venait ainsi de transporter brusquement au cœur de Rome ? Il avait déjà passé par un long développement, et des croyances d'origines diverses s'y étaient combinées. On y trouvait d'abord des usages primitifs de la religion d'Anatolie, qui se sont perpétués en partie jusqu'à nos jours à travers le christianisme et l'islamisme. Comme les paysans Kizil-Bashs actuels, les anciennes populations de la péninsule se réunissaient, pour célébrer leurs fêtes, sur le sommet de montagnes où croissaient des pins que la cognée ne pouvait toucher[1] : Cybèle siégeait, disait-on, sur les hautes cimes de l'Ida et du Bérécynthe, et le pin

immarcescible resta toujours consacré à Attis, comme l'amandier prolifique et précoce. Ces campagnards révéraient, en même temps que les arbres, des pierres, rochers ou bétyles tombés du ciel, tel celui qui fut apporté de Pessinonte à Pergame et à Rome. Ils accordaient aussi leurs hommages à certains animaux, surtout au plus puissant d'entre eux, au lion, qui peut-être avait été autrefois le totem de tribus sauvages[2] : le lion resta, dans le mythe et dans l'art, la monture ou l'attelage de la Grande Mère. Leur conception de la divinité était imprécise et impersonnelle : une déesse de la Terre, appelée Mâ ou Cybèle, était vénérée comme la mère féconde de toutes choses, la « maîtresse des fauves » qui peuplent la forêt[3] ; à côté d'elle un dieu, Attis ou Papas, était regardé comme son époux ; mais dans ce couple divin la première place appartenait à la femme, souvenir d'une période où régnait le matriarcat[4].

Lorsque, à une date très reculée, les Phrygiens, venus de Thrace, s'introduisirent comme un coin au milieu des vieilles populations anatoliques, ils adoptèrent les vagues déités du pays, en les identifiant avec les leurs suivant le procédé habituel du paganisme. Attis fut ainsi

assimilé au Dionysos-Sabazios des conquérants, ou du moins il lui emprunta certains traits de son caractère. Ce Dionysos thrace était un dieu de la végétation dont M. Foucart a dépeint admirablement la nature sauvage[5]. « De tout temps, les hauts sommets boisés, les épaisses forêts de chênes et de pins, les antres tapissés de lierres sont restés son domaine préféré. Les mortels soucieux de connaître la puissante divinité qui règne dans ces solitudes, n'avaient d'autre moyen que d'observer ce qui se passait dans son royaume, et de la deviner par les phénomènes où elle manifestait sa puissance. A voir les ruisseaux se précipiter en cascades écumeuses et bruyantes, à entendre le mugissement des taureaux qui paissent sur les hauts plateaux et les bruits étranges de la forêt battue par le vent, les Thraces s'imaginèrent reconnaître la voix et les appels du maître de cet empire, ils se figurèrent un dieu qui se plaisait, lui aussi, aux bonds désordonnés et aux courses folles à travers la montagne boisée. La religion s'inspira de cette conception : le plus sûr moyen pour les mortels de gagner les bonnes grâces de la divinité, c'est de l'imiter, et, dans la mesure du possible, de conformer leur vie à

la sienne. Aussi, les Thraces s'efforcèrent-ils d'atteindre ce délire divin qui transportait leur Dionysos, et ils crurent y parvenir en suivant leur maître, invisible et présent, dans ses courses sur la montagne. »

Ces croyances, ces rites, à peine modifiés, se retrouvent dans le culte phrygien, avec cette différence qu'au lieu de vivre « dans un isolement farouche », le dieu de la végétation, Attis, est uni à la déesse de la Terre. Quand la tempête sifflait dans les forêts du Bérécynthe ou de l'Ida, c'était Cybèle qui, traînée par des lions rugissants, parcourait le pays en se lamentant sur la mort de son amant. Le cortège de ses fidèles se précipitait à sa suite à travers les halliers, en poussant de longs cris qu'accompagnaient le bruit strident des flûtes, les coups sourds du tambourin, le cliquetis des castagnettes et le tintamarre des cymbales de cuivre. Enivrés par les clameurs et par le vacarme des instruments, exaltés par leurs élans impétueux, ils cédaient, haletants, éperdus, aux transports de l'enthousiasme sacré. Catulle nous a laissé de cette possession divine une description dramatique [6].

Le culte de Phrygie, comme la nature de cette

région, était peut-être plus violent encore que celui de la Thrace. Le climat du plateau d'Anatolie est extrême. L'hiver y est rude, long, glacé ; les pluies du printemps développent soudain une floraison vigoureuse, que grillent les ardeurs de l'été. Les brusques contrastes de cette nature, tour à tour généreuse et stérile, éclatante et morose, y provoquaient des excès de tristesse et de joies inconnus dans ces régions tempérées et souriantes où jamais la terre n'est ensevelie sous la neige, ni brûlée par le soleil. Les Phrygiens pleuraient désespérément la longue agonie et la mort de la végétation, puis lorsqu'en mars la verdure reparaissait, ils s'abandonnaient à toute l'exaltation d'une joie tumultueuse. Des rites sauvages, inconnus ou atténués en Thrace, exprimaient en Asie, la véhémence de ces sentiments opposés. Au milieu de leurs orgies, après des danses échevelées, les galles se blessaient volontairement, se grisaient à la vue du sang répandu, et, en arrosant les autels, croyaient s'unir à leur divinité ; ou bien, arrivés au paroxysme de la frénésie, ils sacrifiaient aux dieux leur virilité, comme le font aujourd'hui encore certains dissidents russes. L'extatisme violent

fut toujours une maladie endémique en Phrygie. Encore sous les Antonins, les prophètes montanistes qui s'élevèrent dans ce pays, prétendirent l'introduire dans la pratique de l'Église.

Toutes ces démonstrations excessives ou dégradantes d'un culte outrancier ne doivent pas nous faire méconnaître la puissance du sentiment qui l'inspirait. Dans cette possession sacrée, dans ces mutilations volontaires, dans ces souffrances recherchées avec emportement, se manifeste une aspiration ardente à s'affranchir de la sujétion des instincts charnels, à délivrer les âmes des liens de la matière. Ces tendances ascétiques allèrent jusqu'à la constitution d'une sorte de monachisme mendiant — celui des *métragyrtes*. Elles étaient d'accord avec certaines idées de renoncement prêchées par la morale philosophique des Grecs, et l'on vit de bonne heure les théologiens helléniques s'occuper d'une dévotion qui les attirait et les repoussait à la fois. L'Eumolpide Timothée, qui fut, nous le verrons (p. 113), l'un des fondateurs du culte alexandrin de Sérapis, s'instruisit aussi des antiques mythes phrygiens pour ses essais de réforme religieuse. Ces penseurs réussirent

sans doute à faire admettre par les prêtres même de Pessinonte beaucoup de spéculations fort étrangères au vieux naturalisme anatolique. Les sectateurs de Cybèle pratiquaient très anciennement des « mystères[7] », où l'on révélait par degrés aux initiés une sagesse considérée toujours comme divine, mais qui varia singulièrement dans le cours du temps.

* *

Telle était donc la religion que les rudes Romains des guerres puniques venaient d'accueillir et d'adopter ; il s'y trouvait, caché sous des doctrines théologiques et cosmologiques, un fonds ancien d'idées religieuses très primitives et très grossières : culte des arbres, des pierres, des animaux, puis, à côté de ce fétichisme superstitieux, des cérémonies à la fois sensuelles et orgiaques, tous les rites furibonds et mystiques de ces Bacchanales que les pouvoirs publics devaient interdire peu d'années plus tard.

Quand le Sénat apprit à mieux connaître la divinité que la sibylle venait de lui imposer, il dut être fort embarrassé du cadeau qu'Attale lui avait fait. L'emportement enthousiaste, le som-

bre fanatisme de la dévotion phrygienne contrastaient violemment avec la dignité calme, la réserve honnête de la religion officielle, et ils excitaient dangereusement les esprits. Les galles émasculés étaient un objet de mépris et de dégoût, et ce qui chez eux passait pour un acte méritoire, était, au moins sous l'Empire, un crime puni par le droit pénal [8]. Les autorités furent balancées entre le respect dû à la puissante déesse, qui avait délivré Rome des Carthaginois, et celui qu'elles éprouvaient pour le *mos maiorum*. Elles se tirèrent d'affaire en isolant complètement le nouveau culte, de façon à se prémunir contre la contagion. Défense fut faite à tout citoyen d'entrer dans le clergé de la déesse exotique ou de prendre part à ses orgies sacrées. Les rites barbares selon lesquels la Grande Mère voulait être adorée, furent accomplis par des prêtres phrygiens et des prêtresses phrygiennes. Les fêtes célébrées en son honneur par le peuple tout entier, les *Megalensia*, n'avaient rien d'oriental, et furent organisées conformément aux traditions romaines.

Une anecdote caractéristique, rapportée par Diodore [9], permet d'apprécier quels étaient, à la fin de la République, les sentiments populaires

à l'égard de ce culte asiatique. Du temps de Pompée, un grand prêtre de Pessinonte étant venu à Rome, se présenta au forum en habit sacerdotal, couronné d'un diadème d'or et vêtu d'une longue robe brodée, et, sous prétexte que la statue de sa déesse avait été profanée, il voulut prescrire des expiations publiques. Mais un tribun lui défendit de porter la couronne royale, et la plèbe, en l'écoutant, s'ameuta contre lui, et l'obligea à se réfugier précipitamment dans sa demeure. Plus tard on lui fit, il est vrai, amende honorable, mais cette histoire montre combien la foule était encore éloignée alors de la vénération dont furent entourés un siècle plus tard Cybèle et son clergé.

Le culte phrygien, étroitement contrôlé, mena ainsi une existence obscure jusqu'à l'Empire : c'est la première période de son histoire à Rome. Il n'attirait l'attention qu'à certaines fêtes où ses prêtres, revêtus de costumes bigarrés et chargés de lourds bijoux, traversaient processionnellement les rues au son des tambourins. Ces jours-là ils avaient le droit, concédé par le sénat, de faire de maison en maison une collecte pour les besoins de leur temple. Ils passaient le reste de l'année confinés dans

leur enclos sacré du Palatin, célébrant dans une langue étrangère des cérémonies étrangères. Ils font si peu parler d'eux à cette époque qu'on ignore à peu près tout de leurs pratiques comme de leur foi. On a même pu soutenir qu'Attis n'était pas sous la République adoré avec sa compagne la Grande Mère — à tort sans doute, car les deux personnages de ce couple divin durent être inséparables dans le rite comme dans le mythe[10].

Mais, malgré la surveillance policière qui l'entourait, malgré les précautions et les préjugés qui l'isolaient, la religion phrygienne vivait ; une brèche avait été pratiquée dans la forteresse lézardée des vieux principes romains, et tout l'Orient finit par y passer.

Dès la fin de la République, une seconde divinité d'Asie Mineure, apparentée de près à la Grande Mère, s'était établie dans la capitale. Durant les guerres contre Mithridate, les soldats romains apprirent à révérer la grande déesse des deux Comane, Mâ, adorée dans les gorges du Taurus et sur les bords de l'Iris par tout un peuple d'hiérodules. Elle était, comme Cybèle, une vieille divinité anatolique, personnification de la nature féconde. Seulement son culte

n'avait pas subi l'influence de la Thrace, mais, comme toute la religion de la Cappadoce, celle des Sémites et des Perses[11]. Il est certain qu'elle se confondit avec l'Anâhita des mazdéens, dont la nature se rapprochait de la sienne. Ses rites étaient plus sanguinaires encore et plus farouches que ceux de Pessinonte, et elle avait pris ou conservé un caractère guerrier qui la fit assimiler à la Bellone italique. La superstition du dictateur Sylla, à qui cette protectrice invincible des combats était apparue en songe, l'engagea à introduire son culte à Rome. Les cérémonies effrayantes de celui-ci firent grande impression. Ses « fanatiques » — c'est le nom qu'on donnait à ses serviteurs — vêtus de robes noires, tournoyaient au son du tambour et des trompettes, secouant au vent leur longue chevelure dénouée, puis quand le vertige les saisissait, que l'anesthésie était obtenue, ils se tailladaient les bras et le corps à grands coups de glaive et de hache, s'exaltaient en voyant couler le sang, aspergeaient de ce sang la statue de la déesse et ses fidèles, et même le buvaient longuement. Enfin, saisis d'un délire prophétique, ils prédisaient l'avenir aux assistants.

Ce culte féroce excita d'abord la curiosité;

mais il ne jouit jamais d'une grande considération. Il semble que la Bellone cappadocienne soit entrée dans le cortège des divinités subordonnées à la *Magna Mater*, et soit devenue, comme le disent les textes, sa suivante (*pedisequa*)[12]. Néanmoins la vogue passagère dont jouit vers le début de notre ère cette Mâ exotique, montre l'influence grandissante de l'Orient et particulièrement celle des religions d'Asie Mineure.

Au commencement de l'Empire, la défiance craintive qu'on avait témoignée jusque-là au culte de Cybèle et d'Attis fit place à une faveur déclarée. Les restrictions qui lui avaient été imposées furent abolies : les *archigalles* furent choisis désormais parmi les citoyens romains, et les fêtes des dieux phrygiens furent célébrées en Italie solennellement et officiellement avec plus de pompe qu'elles n'en avaient eu à Pessinonte.

L'auteur de ce changement fut, suivant Jean Lydus, l'empereur Claude ; on a douté du renseignement fourni par ce compilateur infime, et l'on a prétendu retarder la date de cette transformation jusqu'à l'époque des Antonins, mais c'est là une erreur. Le témoignage des inscrip-

tions confirme celui de l'écrivain byzantin[13]. C'est Claude, malgré son amour de l'archaïsme, qui consentit à cette innovation, et nous pouvons, pensons-nous, deviner les motifs de sa décision.

Sous son prédécesseur Caligula, le culte d'Isis fut autorisé par les pouvoirs publics après une longue résistance (p. 126). Ses fêtes émouvantes, ses processions imposantes lui assuraient un succès considérable. La concurrence dut être désastreuse pour les prêtres de la *Magna Mater* relégués dans leur temple du Palatin, et le successeur de Caligula ne put faire moins que d'accorder à la déesse phrygienne, depuis si longtemps établie dans la cité, la faveur que venait d'obtenir l'Égyptienne admise tout récemment à Rome. Claude empêchait ainsi une prépondérance trop marquée de cette seconde étrangère en Italie, et offrait un dérivatif au courant de la superstition populaire. Isis devait être fort suspecte à un prince épris des vieilles institutions nationales[14].

L'empereur Claude donc introduisit un cycle nouveau de fêtes qui se célébraient du 15 au 27 mars, au moment où commence le printemps et où renaît la végétation, que personnifie Attis. Nous connaissons passablement les divers actes

de ce grand drame mystique. Le 15 un cortège de *cannophores* ou porte-roseaux y préludait; ils commémoraient sans doute la découverte par Cybèle d'Attis, qui, selon la légende, avait été exposé enfant sur les bords du Sangarius, le grand fleuve de Phrygie, ou peut-être cette cérémonie est-elle la transformation d'une antique phallophorie qui devait assurer la fécondité des campagnes[15]. A l'équinoxe, commençait la véritable action : un pin était abattu et transporté dans le temple du Palatin par une confrérie, qui devait à cette fonction son nom de *dendrophores* (porte-arbres). Ce pin, enveloppé, comme un cadavre, de bandelettes de laine et enguirlandé de violettes, figurait Attis mort : celui-ci n'était primitivement que l'esprit des plantes et un très ancien rite agraire des campagnards phrygiens se perpétuait, à côté du palais des Césars, dans les honneurs rendus à cet « arbre de mars »[16]. Le lendemain était un jour de tristesse et d'abstinence, où les fidèles jeûnaient et se lamentaient autour du dieu défunt. Le 24 porte dans les calendriers le nom significatif de *Sanguis*. On y a reconnu la célébration des funérailles d'Attis, dont on apaisait les mânes par des libations de sang,

comme on l'aurait fait pour un simple mortel. Les galles, mêlant leurs ululations suraiguës au son aigre des flûtes, se flagellaient, s'entaillaient les chairs, et les néophytes, arrivés au comble de la frénésie, accomplissaient, insensibles à la douleur, à l'aide d'une pierre tranchante, le sacrifice suprême[17]. Suivait une veillée mystérieuse où le myste était censé, semble-t-il, s'unir, nouvel Attis, à la grande déesse[18]; puis, le 26 mars, on passait brusquement des cris de désespoir à une jubilation délirante : c'était les « Hilaries ». Avec le renouveau de la nature, Attis s'éveillait de son long sommeil de mort; et, en des réjouissances déréglées, des mascarades pétulantes, des banquets plantureux, on donnait libre cours à la joie provoquée par sa résurrection. Après vingt-quatre heures d'un repos indispensable (*Requietio*), les fêtes se terminaient, le 27, par une longue procession qui déployait son faste à travers les rues de la campagne de Rome : on conduisait la statue d'argent de Cybèle sous une pluie de fleurs jusqu'au ruisseau de l'Almo, où, suivant un rite très répandu dans l'antiquité, elle était baignée et purifiée (*Lavatio*).

Le culte de la Mère des dieux avait pénétré

dans les pays helléniques longtemps avant qu'il ne fût accueilli à Rome, mais il y prit une forme particulière, et y perdit généralement son caractère barbare. L'esprit grec éprouva une répulsion invincible pour le personnage équivoque d'Attis. La *Magna Mater*, qui se distingue nettement de sa congénère hellénisée, pénétra et s'imposa avec la religion romaine dans toutes les provinces latines : en Espagne, en Bretagne, dans les pays danubiens, en Afrique et surtout en Gaule[19]. A Autun, le char de la déesse, traîné par des bœufs, était encore au IV[e] siècle promené en grande pompe dans les champs et les vignes pour en assurer la fécondité[20]. Les *dendrophores* qui, nous l'avons vu, portaient le pin sacré dans les fêtes du printemps, formaient dans les municipes des associations reconnues par l'État, et qui, en même temps que de leur mission religieuse, étaient chargées du service de nos pompiers. Ces bûcherons ou charpentiers, capables de couper l'arbre divin d'Attis, savaient aussi en cas de besoin faire tomber les poutres des maisons incendiées. Dans tout l'empire, le culte, avec les confréries qui en dépendaient, était placé sous la haute surveillance des quindécimvirs de la capitale qui conféraient aux

prêtres leurs insignes. La hiérarchie sacerdotale et les droits accordés au clergé et aux fidèles durent être exactement réglés par une série de sénatus-consultes. C'est donc comme dieux romains, avec les autres dieux romains, que ces Phrygiens, qui avaient obtenu la grande naturalisation et étaient entrés dans les cadres officiels, furent adoptés par les populations de l'Occident, et cette propagation se distingue nettement de celle de toutes les autres religions orientales. L'action du gouvernement agit ici concurremment avec les tendances qui attiraient les foules dévotes vers ces divinités asiatiques.

Ce zèle populaire fut le résultat de causes variées. Les anciens nous ont conservé le souvenir de l'impression que produisaient sur les masses ces brillants cortèges où Cybèle passait sur son char aux sons d'une musique entraînante, conduite par des prêtres parés de costumes éclatants et surchargés d'amulettes, et précédée de la longue théorie des initiés et des membres des confréries, pieds-nus, portant leurs insignes. Ce n'était là encore qu'une sensation toute fugitive et extérieure, mais s'il pénétrait dans le temple, le néophyte était saisi d'un trouble plus profond. Combien pathétique

était l'histoire de la déesse cherchant le corps de son amant fauché à la fleur de l'âge, ainsi que l'herbe des champs! Combien émouvants ces offices funèbres et sanglants, où l'on pleurait longuement le trépas cruel du jeune homme, puis ces hymnes de triomphe et ces chants d'allégresse, où l'on acclamait son retour à la vie! Par une gradation de sentiments savamment ménagée, on élevait les assistants jusqu'au ravissement de l'extase. La dévotion féminine surtout trouvait dans ces cérémonies un aliment et une jouissance singulière, — car toujours la Grande Mère, déesse féconde et nourricière, fut adorée surtout par les femmes.

De plus, on attachait à la pratique pieuse de cette religion des espoirs infinis. Les Phrygiens, comme les Thraces, crurent de bonne heure à l'immortalité de l'âme. De même qu'Attis mourait et ressuscitait chaque année, de même ses fidèles devaient après leur décès renaître à une vie nouvelle. On chantait dans un des hymnes sacrés : « Prenez confiance, ô mystes, car le dieu est sauvé ; et pour vous aussi de vos épreuves sortira le salut [21]. » Les usages funéraires mêmes attestent la vivacité de cette croyance. On a trouvé dans certaines villes,

notamment à Amphipolis de Macédoine, les sépultures garnies de statuettes de terre cuite qui représentent le pâtre Attis [22]; et jusqu'en Germanie les pierres tombales sont fréquemment décorées de figures de jeunes gens, en costume oriental, tristement appuyés sur un bâton noueux (*pedum*), où l'on a reconnu le même Attis. A la vérité, nous ignorons de quelle manière les disciples orientaux des prêtres phrygiens concevaient la félicité dans l'au-delà. Peut-être croyaient-ils, comme les sectateurs de Sabazius, que les bienheureux étaient admis sous la conduite d'Hermès psychopompe à un grand festin céleste, auquel préparaient les repas sacrés des mystères [23].



Mais ce qui fut certainement aussi une force considérable pour cette religion importée, c'est comme nous l'avons dit, qu'elle était officiellement reconnue. Elle eut ainsi entre toutes celles qui vinrent de l'Orient, une situation privilégiée, du moins au début de l'Empire. Elle ne jouissait pas seulement d'une tolérance précaire et limitée; elle n'était pas soumise à l'arbitraire de la police et au droit de coercition des ma-

gistrats ; ses confréries n'étaient pas constamment menacées de dissolution et ses prêtres d'expulsion. Elle était publiquement autorisée et dotée, ses fêtes étaient marquées dans le calendrier des Pontifes, ses associations de dendrophores étaient, en Italie et en province, des organes de la vie municipale, et elles possédaient la personnalité civile.

Aussi n'était-il pas surprenant que d'autres cultes étrangers, transportés à Rome, aient cherché à se prémunir contre les dangers d'une existence illicite par une alliance avec celui de la Grande Mère. Celle-ci, dans bien des cas, consentit volontiers à des accords et à des compromis, par lesquels, en réalité, elle recevait autant qu'elle donnait. En échange d'avantages matériels, elle acquérait toute l'autorité morale des dieux qui entraient dans sa clientèle. Cybèle et Attis tendirent ainsi à absorber la plupart des divinités d'Asie Mineure qui franchirent la mer Ionienne. Leur clergé chercha certainement à constituer une religion assez large pour que les émigrés des diverses régions de la vaste péninsule, gens de toute classe, esclaves, marchands, soldats, fonctionnaires et érudits, pussent retrouver en elle leurs dévotions nationales

et préférées. Et de fait, aucun autre dieu anatolique ne put guère maintenir son indépendance à côté de ceux de Pessinonte[24].

Nous ne connaissons pas assez exactement le développement interne des mystères phrygiens pour pouvoir noter par le menu l'accession successive de tous ces apports. Mais on peut du moins fournir la preuve que certains cultes sont venus s'associer à celui qu'on pratiquait depuis la République dans le temple du Palatin.

Attis porte dans les dédicaces du IVe siècle l'épithète de *menotyrannus*. On interprétait sans doute à cette époque ce titre comme signifiant « seigneur des mois », Attis étant alors conçu comme le soleil qui chaque mois entre dans un nouveau signe du zodiaque[25]. Mais ce n'est pas là le sens primitif de l'expression : « Mèn tyrannos » est mentionné avec une tout autre signification dans de nombreuses inscriptions de l'Asie Mineure. Τύραννος, maître, est un mot que les Grecs empruntèrent au lydien, et l'on honorait de ce titre de « tyran » Mèn, vieille divinité barbare qu'adoraient la Phrygie entière et les régions circonvoisines[26]. Les tribus anatoliques depuis la Carie jusqu'au fond des montagnes du Pont vénéraient sous ce nom un dieu

lunaire, qui était conçu comme régnant à la fois sur le ciel et sur le monde souterrain, l'astre des nuits ayant été souvent mis en rapport avec le sombre royaume des morts. On attribuait à son action céleste la croissance des plantes, la prospérité du bétail et de la volaille, et les villageois l'invoquaient comme le protecteur de leurs fermes et de leur canton. Ils plaçaient aussi sous la sauvegarde de ce roi des ombres leurs sépultures rustiques. Nul n'était plus populaire dans les campagnes.

Ce dieu puissant pénétra de bonne heure en Grèce. Dans la population mêlée des ports de la mer Égée, au Pirée, à Rhodes, à Délos, à Thasos, se fondèrent des associations religieuses pour l'adorer. En Attique, où l'on constate sa présence depuis le IV$^e$ siècle, ses monuments par leur nombre et leur variété se placent à côté de ceux de Cybèle. Au contraire dans l'Occident latin on ne trouve aucune trace de son culte. Pourquoi? C'est qu'il a été absorbé par celui de la *Magna Mater*. En Asie même, Attis et Mèn avaient été parfois considérés comme identiques, et ce rapprochement ancien permit de confondre complètement à Rome ces deux personnages en réalité très différents.

Une statue de marbre, découverte à Ostie, nous montre Attis portant le croissant lunaire, qui est l'attribut caractéristique de Mèn. Son assimilation au « tyran » des régions inférieures dut amener la transformation du pâtre de l'Ida en maître des enfers, fonction qui se combina avec celle, qui lui appartenait déjà, d'auteur de la résurrection.

Un second titre qui lui est donné, révèle une autre influence. Une inscription romaine est consacrée à Attis le Très-Haut. Ἄττει ὑψίστῳ[27]. Cette épithète est très significative. En Asie Mineure, « Hypsistos » est l'appellation qu'on employait pour désigner le Dieu d'Israël[28]. Il s'était constitué de nombreux thiases païens qui, sans se soumettre à toutes les pratiques de la synagogue, rendaient cependant un culte exclusif au Très-Haut, Dieu suprême, Dieu éternel, Dieu créateur, auquel tous les mortels devaient leurs hommages. C'est bien ainsi que l'auteur de la dédicace concevait le compagnon de Cybèle, car le vers continue : καὶ συνέχοντι τὸ πᾶν, « à toi qui contiens et maintiens toutes choses »[29]. *Faut-il donc croire que le monothéisme hé*braïque aurait eu quelque action sur les mystères de la Grande Mère ? La chose n'est nulle-

ment improbable. Nous savons que de nombreuses colonies juives furent établies en Phrygie par les Séleucides et que ces Israélites expatriés se prêtèrent à des accommodements pour concilier leur foi héréditaire avec celle des païens au milieu desquels ils vivaient. Il se pourrait que le clergé de Pessinonte eût de son côté subi l'ascendant de la théologie biblique. Attis et Cybèle sont devenus sous l'Empire les « dieux tout puissants » (*omnipotentes*) par excellence, et il est difficile de ne pas voir dans cette conception nouvelle un emprunt aux doctrines sémitiques ou chrétiennes, mais plus probablement sémitiques[30].

C'est une question fort obscure que celle à laquelle nous touchons ici : quelle put être à l'époque alexandrine et au début de l'Empire l'influence du judaïsme sur les mystères ? On s'est souvent préoccupé d'établir celle que les croyances païennes avaient exercée sur les Juifs, on a montré comment le monothéisme d'Israël fut hellénisé à Alexandrie, comment la propagande juive groupa autour des synagogues des prosélytes qui, sans observer toutes les prescriptions de la Loi mosaïque, révéraient cependant le Dieu unique. Mais on n'a pas

cherché ou réussi à déterminer jusqu'à quel point le paganisme fut modifié par une infiltration d'idées bibliques. Cette transformation dut nécessairement s'opérer en quelque mesure. Un si grand nombre de colonies juives étaient dispersées dans tout le bassin de la Méditerranée, elles furent longtemps animées d'un si ardent esprit de prosélytisme qu'elles durent fatalement imposer quelques-unes de leurs conceptions aux idolâtres qui les entouraient. Les textes magiques — qui sont presque les seuls documents littéraires originaux du paganisme que nous possédions — nous révèlent clairement ce mélange de la théologie des Juifs avec celle des autres peuples. Les noms de Iao (Iahvé), de Sabaoth ou ceux des anges s'y rencontrent fréquemment à côté de ceux de divinités égyptiennes ou grecques. Particulièrement en Asie Mineure, où les Israélites formaient un élément considérable et influent de la population, il dut se produire une pénétration réciproque des vieilles traditions indigènes et de la religion des étrangers venus d'au delà du Taurus.

Ce mélange s'opéra certainement dans les mystères très proches de ceux d'Attis, ceux

d'un dieu qui fut souvent confondu avec lui, le Jupiter ou Dionysos phrygien, Sabazius[31]. Cette vieille divinité des tribus thraco-phrygiennes fut, par une audacieuse étymologie qui remonte à l'époque hellénistique, identifiée avec le « Iahvé Zebaoth », le Dieu des armées, de la Bible. Le κύριος Σαβαώθ des Septante fut regardé comme l'équivalent du κύριος Σαβάζιος des barbares. Celui-ci fut adoré comme le Seigneur suprême, tout-puissant et saint. Les purifications, pratiquées de tout temps dans ces mystères, et par lesquelles on croyait se laver des souillures héréditaires qui, selon la conception primitive, rendaient impure toute la descendance d'un ancêtre coupable et attiraient sur elle le courroux céleste, purent, par une interprétation nouvelle, être regardées comme effaçant le péché originel, dont la désobéissance d'Adam avait entaché le genre humain. L'usage suivi par les Sabaziastes de consacrer des mains votives qui, les trois premiers doigts étendus, font le geste liturgique de bénédiction — la *benedictio latina* de l'Église — fut probablement emprunté, par l'intermédiaire des Juifs, au rituel des temples sémitiques. Les initiés croyaient, toujours comme les Juifs, qu'après

la mort leur bon ange (*angelus bonus*) les conduirait au banquet des bienheureux, dont les repas liturgiques présageaient sur la terre les joies éternelles. L'on voit ce festin d'outre-tombe représenté sur une fresque décorant la sépulture d'un prêtre de Sabazius, Vincentius, qui fut inhumé dans la catacombe chrétienne de Prétextat, fait étrange dont on n'a fourni aucune explication satisfaisante. C'est sans doute qu'il appartenait à une secte judéo-païenne, qui admettait à ses cérémonies mystiques des néophytes de toute race. L'Église ne forma-t-elle pas aussi une association secrète, issue, mais séparée de la Synagogue, et qui réunissait dans une commune adoration les gentils et les enfants d'Israël ?

Si donc l'influence du judaïsme sur le culte de Sabazius est certaine, elle s'est vraisemblablement aussi exercée sur celui de Cybèle, bien qu'on ne puisse ici la discerner aussi nettement. Mais ce ne fut pas seulement de Palestine que ce dernier reçut des germes de rénovation, il fut profondément transformé lorsque vinrent à lui les dieux d'un pays plus lointain, ceux de la Perse. Dans l'ancienne religion des Achéménides, Mithra, le génie de la lumière, formait

couple avec Anâhita, la déesse des eaux fertilisantes. En Asie Mineure, celle-ci fut assimilée à la Grande Mère féconde, adorée dans toute la péninsule[32], et quand, à la fin du Ier siècle de notre ère, les mystères mithriaques se répandirent dans les provinces latines, les sectateurs construisirent leurs cryptes sacrées à l'ombre des temples de la *Magna Mater*. Les deux religions vécurent en communion intime sur toute l'étendue de l'empire. En se conciliant la bienveillance des prêtres phrygiens, ceux de Mithra obtinrent, nous avons vu pourquoi, l'appui d'une institution officielle, et participèrent à la protection que lui accordait l'État. De plus, seuls les hommes pouvaient prendre part, du moins en Occident, aux cérémonies secrètes de la liturgie persique ; d'autres mystères, auxquels les femmes étaient admises, devaient donc être adjoints aux premiers pour les compléter. Ceux de Cybèle accueillirent les épouses et les filles des mithriastes.

Cette alliance eut pour le vieux culte de Pessinonte des conséquences plus importantes encore que l'infusion partielle de croyances judaïques. Sa théologie prit une signification plus profonde et une élévation jusqu'alors inconnue,

quand il eut adopté certaines conceptions du mazdéisme.

C'est à cette transformation que se rattache très probablement l'introduction du taurobole dans le rituel de la *Magna Mater*, dont il fait partie depuis le milieu du IIe siècle. On sait en quoi consistait ce sacrifice dont Prudence [33], qui en fut certainement le témoin oculaire, nous a laissé une description saisissante. Le myste couché dans une excavation recevait le sang d'un taureau égorgé au-dessus de lui sur un plancher à claire-voie. « A travers les mille fentes du bois, dit le poète, la rosée sanglante coule dans la fosse. L'initié présente la tête à toutes les gouttes qui tombent, il y expose ses vêtements et tout son corps, qu'elles souillent. Il se renverse en arrière pour qu'elles arrosent ses joues, ses oreilles, ses lèvres, ses narines ; il inonde ses yeux du liquide, il n'épargne même pas son palais, mais humecte sa langue du sang noir et le boit avidement. » Après s'être soumis à cette aspersion répugnante, le célébrant ou plutôt le patient s'offrait à la vénération de la foule. On le croyait, par ce baptême rouge, purifié de ses fautes et égalé à la divinité.

Bien que l'origine première de ce sacrifice

qu'on trouve ainsi à Rome accompli dans les mystères de Cybèle, soit encore fort obscure, on peut cependant, grâce à des découvertes récentes, retracer à peu près les diverses phases de son développement.

Suivant une coutume répandue à l'époque primitive dans tout l'Orient, les seigneurs d'Anatolie se plaisaient très anciennement à poursuivre et à prendre au lasso les buffles sauvages, qu'ils sacrifiaient ensuite aux dieux. La bête dont on s'était rendu maître à la chasse, était immolée, comme l'était souvent aussi le captif fait à la guerre. Peu à peu la rudesse de ce rite primitif s'atténua, et il se réduisit à n'être plus qu'un simple jeu de cirque. On se contentait à l'époque alexandrine d'organiser dans l'arène une *corrida*, où l'on s'emparait de la victime destinée au sacrifice. C'est là le sens propre des mots taurobole, criobole (ταυροβόλιον, κριοβόλιον), restes longtemps énigmatiques[34]. Ils désignaient l'action d'atteindre un taureau, un bélier, à l'aide d'une arme de jet, probablement la lanière d'un lasso. Cet acte lui-même finit sans doute, sous l'empire romain, par se réduire à un simple simulacre, mais on continua toujours

à se servir, pour frapper la bête, d'une arme de vénerie, un épieu sacré [35].

Les idées qui inspiraient l'immolation étaient aussi barbares à l'origine que le sacrifice lui-même. C'est une croyance très répandue chez les peuples sauvages qu'en buvant le sang, en se lavant avec le sang, ou en dévorant quelque viscère d'un ennemi tombé dans un combat ou d'un animal tué à la chasse, on fait passer en soi les qualités du mort. Le sang surtout a souvent été considéré comme le siège de l'énergie vitale. En répandant donc sur sa personne celui du taureau égorgé, l'officiant croyait transfuser dans ses membres la force de la bête redoutable.

Cette conception naïve, purement matérielle, s'épura bientôt. En Phrygie les Thraces, en Cappadoce les mages perses apportèrent et répandirent la croyance à l'immortalité de l'être humain. Sous leur influence, surtout sous celle du mazdéisme, qui fait d'un taureau mythique l'auteur de la création et de la résurrection, la vieille pratique sauvage prit une signification plus spirituelle et plus élevée. On ne pensa plus, en s'y soumettant, acquérir la vigueur d'un buffle ; ce ne fut plus le renouvellement

de l'énergie physique que le sang, principe de vie, fut censé communiquer, mais une renaissance soit temporaire soit même éternelle de l'âme. La descente dans la fosse est conçue comme une inhumation, une mélopée funèbre accompagne l'enterrement du vieil homme qui meurt. Puis lorsque, grâce à l'aspersion sanglante, il est revenu purifié de tous ses crimes à une vie nouvelle, on le regarde comme semblable à un dieu, et la foule l'adore respectueusement de loin [36].

Le succès qu'obtint dans l'empire romain la pratique de cette affusion répugnante, ne s'explique que par la puissance extraordinaire qu'on lui attribuait. Celui qui s'y soumet est, comme le disent les inscriptions, *in aeternum renatus* [37].

On pourrait esquisser de même les transformations d'autres cérémonies phrygiennes, dont l'esprit, sinon la lettre, change peu à peu sous l'action d'idées morales plus avancées. Il en est ainsi des repas sacrés célébrés par les initiés. Une des rares formules liturgiques que l'antiquité nous a laissées, se rapporte à ces agapes phrygiennes. On chantait dans un hymne : « J'ai mangé dans le tambourin, j'ai bu dans la cymbale, je suis devenu myste d'Attis ». Le

banquet, qu'on retrouve dans plusieurs religions orientales (p. 64), est parfois simplement le signe extérieur que les fidèles d'une même divinité forment une grande famille. Le néophyte, qui est admis à la table sainte, est reçu comme l'hôte de la communauté, et devient un frère parmi des frères. Le lien religieux du thiase ou du *sodalicium* se substitue à la parenté naturelle de la famille, de la *gens*, du clan, comme le culte étranger remplace celui du foyer domestique. Parfois aussi on attend d'autres effets de la nourriture prise en commun : on dévore la chair d'un animal conçu comme divin, et l'on croit ainsi s'identifier avec le dieu lui-même et participer à sa substance et à ses qualités. C'est probablement la première signification que les prêtres phrygiens attribuaient anciennement à leur communion barbare[38]. Mais, vers la fin de l'Empire, à l'absorption des liqueurs et des mets consacrés qu'on prenait dans le tambourin et la cymbale d'Attis, s'attachaient surtout des idées morales. Ils deviennent un aliment de vie spirituelle, et doivent soutenir dans les épreuves de la vie l'initié, qui à cette époque considère les dieux

avant tout comme les « gardiens de son âme et de ses pensées »[39].

Ainsi, toutes les modifications que subissent dans la société impériale les idées sur le monde et sur l'homme, ont leur répercussion dans la doctrine des mystères. La conception même qu'on se fait des vieilles déités de Pessinonte, s'y transforme incessamment. Lorsque, grâce à l'astrologie et aux cultes sémitiques, un hénothéisme solaire devint la religion dominante à Rome, Attis fut regardé comme le Soleil, qui est au ciel le « pasteur des astres étincelants ». On l'identifia avec Adonis, Bacchus, Pan, Osiris, Mithra ; on fit de lui un être « polymorphe »[40], en qui toutes les puissances célestes se manifestaient tour à tour, un « panthée », qui portait à la fois la couronne de rayons et le croissant lunaire et dont les attributs variés exprimaient les fonctions infiniment multiples.

Lorsque le néoplatonisme triomphera, la fable phrygienne deviendra le moule traditionnel dans lequel des exégètes subtils verseront hardiment leurs spéculations philosophiques sur les forces créatrices et fécondantes, principes de toutes les formes matérielles, et sur la délivrance de l'âme divine, plongée dans la cor-

ruption de ce monde terrestre. Dans le discours nébuleux de Julien sur la Mère des dieux, l'outrance de l'allégorie finit par faire perdre à cet esprit enthousiaste toute notion de la réalité, et il perd pied, emporté par un symbolisme extravagant[41].

Une religion aussi accessible que celle-ci aux actions extérieures devait nécessairement subir l'influence du christianisme. Nous savons par les témoignages explicites d'écrivains ecclésiastiques qu'on voulut opposer les mystères phrygiens à ceux de l'Église. On soutint que la purification sanglante du taurobole était plus efficace que le baptême; les aliments qu'on mangeait et buvait dans les repas mystiques, furent comparés au pain et au vin de la communion ; la Mère des dieux fut élevée sans doute au-dessus de la Mère de Dieu, dont le fils était pareillement ressuscité. Un auteur chrétien, qui écrivait à Rome vers 375 p. J.-C., nous donne à ce sujet une indication très remarquable. Le 24 mars, *dies sanguinis*, on célébrait, nous l'avons vu, une cérémonie lugubre où les galles faisaient jaillir leur sang et parfois se mutilaient en souvenir de la blessure qui avait causé la mort d'Attis, et l'on attribuait au sang ainsi répandu

un pouvoir expiatoire et rédempteur. Les païens soutenaient donc que l'Église avait contrefait leurs rites les plus saints en plaçant comme eux, mais après eux, à l'équinoxe du printemps sa Semaine Sainte, commémoration du sacrifice de la croix, où le sang de l'Agneau divin, disait-elle, avait racheté le genre humain. Saint Augustin, qui s'indigne de ces prétentions blasphématoires, raconte avoir connu un prêtre de Cybèle qui répétait : *Et ipse Pileatus christianus est.* « Le dieu coiffé du bonnet phrygien — c'est-à-dire Attis — est, lui aussi, chrétien[41]. »

Mais tous les efforts pour soutenir un culte barbare, frappé d'une déchéance morale, étaient vains. A l'endroit même où, dans le *Phrygianum,* on accomplissait au déclin du IVe siècle les derniers tauroboles, s'élève aujourd'hui la basilique du Vatican.



Il n'est aucune religion orientale dont nous puissions suivre à Rome l'évolution progressive aussi exactement que celle du culte de Cybèle et d'Attis, aucune où apparaisse aussi nettement l'une des causes qui ont amené leur décadence commune et leur disparition. Toutes remontent

jusqu'à une époque lointaine de barbarie, et elles ont hérité de ce passé sauvage une foule de mythes dont l'odieux pouvait être dissimulé, mais non supprimé, par un symbolisme philosophique, de pratiques dont toutes les interprétations mystiques déguisaient mal la grossièreté fondamentale, survivance d'un rude naturalisme. Nulle part la discordance entre les tendances moralisantes des théologiens et l'impudicité cruelle de la tradition n'est aussi éclatante. Un dieu dont on prétend faire le maître auguste de l'univers était le héros pitoyable et abject d'une obscène aventure d'amour ; le taurobole qui cherche à satisfaire les aspirations les plus élevées de l'homme vers la purification spirituelle et l'immortalité, apparaît comme une douche de sang qui fait songer à quelque orgie de cannibales. Les lettrés et les sénateurs qui participaient à ces mystères, y voyaient officier des eunuques maquillés, à qui on reprochait des mœurs infâmes et qui se livraient à des danses étourdissantes, rappelant les exercices des derviches tourneurs et des Aïssaouas. On comprend la répulsion qu'inspirèrent ces cérémonies à tous ceux dont le jugement n'était pas oblitéré par une dévotion fanatique. Il n'est

aucune superstition de l'idolâtrie dont les polémistes chrétiens parlent avec un mépris plus outrageux, et sans doute avec raison. Mais ils n'étaient pas contraints, eux, de verser leur vin nouveau dans de vieilles outres, et toutes les ignominies qui purent entacher cette antique religion phrygienne, ne doivent pas nous rendre injustes envers elle, et nous faire méconnaître les longs efforts tentés pour l'épurer peu à peu, pour lui donner une forme qui lui permît de répondre aux exigences nouvelles de la morale, de suivre la marche pénible de la société romaine vers le progrès religieux.

---

# IV

# L'ÉGYPTE

Parmi toutes les religions de l'antiquité, aucune ne nous est aussi bien connue que celle des Égyptiens. On peut suivre son développement durant trois ou quatre milliers d'années, lire dans leur forme originale les textes sacrés, récits mythiques, hymnes, rituels, *Livre des Morts*, distinguer les diverses idées qu'elle se fit sur la nature des puissances supérieures et sur la vie future; une infinité de monuments nous ont conservé les images des divinités et la représentation de scènes liturgiques, une foule d'inscriptions et de papyrus nous renseignent sur l'organisation sacerdotale des principaux temples. Il semblerait que cette quantité innombrable de documents de tout genre, dont le déchiffrement se poursuit depuis près d'un siècle, dût avoir dissipé toute incertitude sur la foi de l'ancienne Égypte, et permis de reconnaître exactement les origines et les caractères pri-

mitifs du culte que les Grecs et les Romains empruntèrent aux sujets des Ptolémées.

Et cependant il n'en est pas ainsi. Sans doute, des quatre grandes religions orientales transportées en Occident, c'est celle d'Isis et de Sérapis où l'on peut le mieux établir des rapprochements avec les antiques croyances de leur première patrie; mais nous ne savons encore que très imparfaitement comment elle fut constituée d'abord et ce qu'elle était avant la période impériale, durant laquelle elle fut appelée à de si hautes destinées.

Un fait cependant paraît certain : *le culte* égyptien qui se répandit dans le monde gréco-romain, sortit du Sérapéum d'Alexandrie, fondé par Ptolémée Soter, à peu près comme le judaïsme du temple de Jérusalem. Mais la première histoire de ce sanctuaire célèbre est entourée d'une végétation si touffue de légendes pieuses que les chercheurs les plus sagaces s'y sont égarés. Sérapis était-il d'origine indigène ou a-t-il été importé de Sinope, de Séleucie ou même de Babylone ? Chacune de ces opinions a trouvé encore tout récemment des défenseurs. Son nom est-il dérivé de celui du dieu égyptien

Osiris-Apis ou de celui du chaldéen Sar-Apsî ? *Grammatici certant*[1].

Toutefois, quelque solution qu'on adopte, un point reste acquis : Sérapis et Osiris furent ou identiques dès l'origine ou identifiés immédiatement. La divinité dont le premier Ptolémée introduisit le culte à Alexandrie, est celle qui règne sur les morts et qui leur fait partager son immortalité. C'est un dieu foncièrement égyptien, le plus populaire de tous les dieux de la vallée du Nil. Déjà Hérodote nous dit qu'Isis et Osiris sont honorés par tous les habitants du pays, et leurs fêtes traditionnelles contenaient des cérémonies secrètes dont le conteur grec n'ose révéler la signification sacrée[2].

Aussi les Égyptiens acceptèrent-ils sans difficulté le culte nouveau de Sérapis, en qui ils reconnaissaient leur Osiris. C'était une tradition indigène qu'une dynastie nouvelle introduisît un dieu nouveau ou donnât une sorte de prééminence à celui du nome dont elle était originaire. La politique avait de tout temps changé le gouvernement du ciel en même temps que celui de la terre. Le Sérapis d'Alexandrie devint naturellement sous les Ptolémées une des principales divinités du pays, de même que sous

les Pharaons de Thèbes, l'Ammon de cette ville avait été le chef de la hiérarchie céleste, ou comme, sous les princes de Saïs, la Néith locale avait acquis une considération souveraine. Du temps des Antonins, on comptait en Égypte quarante-deux Sérapéums[3].

Mais le but des Ptolémées n'était pas d'ajouter un dieu égyptien de plus à la foule innombrable de ceux qui étaient déjà vénérés par leurs sujets. Ils voulaient que ce dieu réunît dans une commune adoration les deux races qui peuplaient leur royaume et contribuât ainsi à leur fusion. Les Grecs devaient le servir à côté des indigènes. Ce fut une idée politique féconde que celle d'organiser à Alexandrie un culte égyptien hellénisé. Une tradition, rapportée par Plutarque[4], veut qu'un prêtre d'Héliopolis, ouvert aux idées nouvelles, Manéthon, et un Eumolpide d'Éleusis, Timothée, aient délibéré ensemble sur le caractère qu'il convenait d'attribuer au nouveau venu. C'est bien en effet une combinaison de la vieille foi des Pharaons avec les mystères de la Grèce qui caractérise la religion composite fondée par les Lagides.

D'abord — et ce fut là un profond changement — la langue liturgique fut non plus l'idiome du

pays, mais le grec. Le philosophe Démétrius de Phalère, guéri de la cécité par Sérapis, composa en son honneur des péans qui se chantaient encore des siècles plus tard sous les Césars[5]. Les poètes que pensionnaient les Ptolémées, rivalisèrent d'empressement, on peut le croire, à célébrer le dieu de leur bienfaiteur, et les vieux rituels, traduits de l'égyptien, s'enrichirent aussi de morceaux édifiants d'une inspiration originale. Bien qu'il soit d'une date plus récente, un hymne en l'honneur d'Isis, retrouvé dans l'île d'Andros gravé sur le marbre[6], peut nous donner quelque idée de ces compositions sacrées.

En second lieu, les artistes remplacèrent les vieilles idoles hiératiques par des images plus séduisantes et leur prêtèrent la beauté des Immortels. On ignore qui créa le type d'Isis, drapée dans une robe de lin, vêtue d'un manteau à franges noué sur la poitrine, et dont le visage doux et méditatif, gracieux et maternel est une combinaison des idéals imaginés pour Héra et pour Aphrodite. Mais nous connaissons l'auteur de la première statue de Sérapis, qui jusqu'à la fin du paganisme se dressa dans le grand sanctuaire d'Alexandrie. Cette statue,

prototype de toutes les répliques qui nous sont parvenues, une œuvre colossale exécutée en matières précieuses, avait pour auteur un célèbre sculpteur athénien, Bryaxis, contemporain de Scopas. Ce fut une des dernières créations divines du génie hellénique. La tête majestueuse, d'une expression à la fois sombre et bienveillante, ombragée par une abondante chevelure et surmontée d'un boisseau, rappelait le double caractère du dieu qui régnait à la fois sur la terre féconde et sur le lugubre royaume des morts[7].

Ainsi, les Ptolémées avaient donné à leur nouvelle religion une forme littéraire et artistique susceptible de séduire les esprits les plus délicats et les plus cultivés. Mais l'adaptation aux façons de sentir et de penser de l'hellénisme ne fut pas purement extérieure. Le dieu dont le culte était ainsi rénové, Osiris, se prêtait mieux que tout autre à couvrir de son autorité la formation d'une foi syncrétique. Depuis bien longtemps — avant même qu'Hérodote n'écrivît — on avait identifié Osiris avec Dionysos et Isis avec Déméter. Dans un mémoire ingénieux, M. Foucart s'est attaché à démontrer que cette assimilation n'était pas arbitraire, et

qu'Osiris et Isis, ayant passé en Crète et en Attique à l'époque préhistorique, y furent confondus avec Dionysos et Déméter[8]. Sans remonter jusqu'à ces âges reculés, nous nous contenterons de constater avec lui que les mystères de Dionysos étaient unis à ceux d'Osiris, non par des ressemblances superficielles et fortuites, mais par des affinités profondes. Des deux côtés, on commémorait l'histoire d'un dieu qui à la fois présidait à la végétation et gouvernait le monde souterrain, d'un dieu mis à mort par un ennemi et déchiré en lambeaux, d'un dieu dont une déesse rassemblait les membres épars pour le ramener miraculeusement à la vie. Les Grecs devaient donc être disposés à accueillir un culte où ils retrouvaient leurs propres divinités et leurs propres mythes avec quelque chose de plus poignant et de plus magnifique. C'est un fait très remarquable que parmi la multitude des déités honorées dans les nomes du royaume des Ptolémées, celles de l'entourage, ou, si l'on veut, du cycle d'Osiris, son épouse Isis, leur fils Harpocrate et leur fidèle serviteur Anubis, soient les seules qui aient été adoptées par les populations helléniques. Tous les autres esprits célestes ou in-

fernaux que vénérait l'Égypte, sont restés en Grèce des étrangers [9].

Deux sentiments opposés se manifestent dans la littérature gréco-latine à l'égard de la religion égyptienne. Elle y est regardée à la fois comme la plus élevée et la plus basse qui soit, et il y avait en effet un abîme entre les croyances populaires, toujours vivaces, et la foi éclairée des prêtres officiels. D'un côté les Grecs et les Romains considéraient avec admiration la splendeur des temples et du cérémonial, l'antiquité fabuleuse des traditions sacrées, la science d'un clergé dépositaire d'une sagesse révélée par la divinité, et ils se figuraient, en devenant ses disciples, s'abreuver à la source pure d'où étaient dérivés leurs propres mythes. Ils s'en laissèrent imposer par les prétentions d'un sacerdoce fier d'un passé où il s'immobilisait, et subirent fortement l'attraction d'un pays prestigieux où tout était plein de mystère depuis le Nil, qui l'avait créé, jusqu'aux hiéroglyphes gravés sur les parois de ses édifices gigantesques [10].

En même temps, ils sont choqués de la grossièreté de son fétichisme, de l'absurdité de ses superstitions. Ils éprouvent surtout une répul-

sion invincible pour le culte rendu aux animaux et aux plantes, qui fut, à toutes les époques, le côté le plus frappant de la religion vulgaire des Égyptiens et qui, depuis la dynastie Saïte, paraît avoir été pratiqué avec une nouvelle ferveur, comme toutes les dévotions archaïques. Les comiques et les satiriques ne tarissent pas en railleries sur les adorateurs du chat, du crocodile, du poireau et de l'oignon. « O sainte population, s'écrie ironiquement Juvénal, dont les dieux naissent même dans ses potagers[11]. » Somme toute, les occidentaux eurent pour ce peuple bizarre, que tout séparait du reste de l'univers, à peu près le même genre de considération que les Européens gardèrent longtemps pour le Chinois.

Un culte purement égyptien eût été inacceptable dans le monde gréco-latin. Le mérite de la création mixte réalisée par le génie politique des Ptolémées, c'est d'avoir rejeté ou atténué ce qui, comme les phallophories d'Abydos, était répugnant ou monstrueux, pour maintenir uniquement ce qui pouvait émouvoir ou attirer. Elle fut la plus civilisée de toutes les religions barbares; elle conserva assez d'exotisme pour piquer la curiosité des Grecs, pas assez pour

blesser leur sens délicat de la mesure, et son succès fut éclatant.

Elle fut adoptée partout où se fit sentir l'autorité ou le prestige des Lagides, partout où s'étendirent les relations de la grande métropole commerciale d'Alexandrie. Les premiers la firent accepter par les princes et par les peuples avec lesquels ils conclurent des alliances. Le roi Nicocréon l'introduisit à Chypre après avoir consulté l'oracle du Sérapéum[12], Agathocle en Sicile, lorsqu'il épousa la belle-fille de Ptolémée I<sup>er</sup> (298)[13]. A Antioche, Séleucus Callinicus bâtit un sanctuaire pour y loger une statue d'Isis que Ptolémée Évergète lui avait envoyée de Memphis[14]. Ptolémée Soter introduisit à Athènes, comme gage de son amitié, son dieu Sérapis, qui eut désormais un temple au pied de l'Acropole[15], et Arsinoë, sa mère ou sa femme, en fondait un autre à Halicarnasse vers l'année 307[16]. Ainsi, l'action politique de la dynastie égyptienne tendait à faire reconnaître partout des divinités dont la gloire était en quelque sorte liée à celle de leur maison. Nous savons par Apulée que sous l'Empire, les prêtres d'Isis mentionnaient en premier lieu dans leurs prières le souverain

régnant[17]; ils ne faisaient certainement qu'imiter la dévotion reconnaissante que leurs prédécesseurs avaient vouée aux Ptolémées.

Sous la protection des escadres égyptiennes[18], les marins et les marchands répandaient en même temps le culte d'Isis, patronne des navigateurs, sur toutes les côtes de Syrie, d'Asie Mineure et de Grèce, dans les îles de l'Archipel et jusque dans l'Hellespont et en Thrace[19]. A Délos, où les inscriptions nous permettent de l'étudier avec quelque détail, il n'est pas pratiqué seulement par des étrangers, mais les fonctions mêmes de prêtre sont remplies par des membres de l'aristocratie athénienne. La popularité des croyances sur la vie future, propagées par ces mystères, est attestée par une quantité de bas-reliefs funéraires où le défunt héroïsé, auquel ses proches viennent offrir des aliments, est coiffé du *calathos* de Sérapis. Il est, en conformité avec la croyance égyptienne, assimilé au dieu des morts[20].

Même quand l'éclat de la cour d'Alexandrie pâlit et s'éclipsa, même quand les guerres contre Mithridate et le développement de la piraterie eurent ruiné le négoce dans la mer Égée, le culte alexandrin put péricliter dans

certains ports, comme à Délos, mais il était trop fortement implanté dans le sol de la Grèce pour y périr. De tous les panthéons de l'Orient, seuls Isis et Sérapis restèrent jusqu'à la fin du paganisme placés au nombre des grandes divinités que vénérait le monde hellénique[21].

*
* *

C'est cette religion syncrétique, déjà popularisée dans tout le bassin oriental de la Méditerranée, qui arriva aux Romains. La Sicile et le midi de l'Italie étaient des pays plus qu'à demi-helléniques, et les Ptolémées y entretenaient des relations diplomatiques, comme les trafiquants d'Alexandrie des relations d'affaires. Aussi, le culte isiaque s'y propagea-t-il presque aussi rapidement que sur les côtes d'Ionie ou dans les Cyclades[22]. Syracuse et Catane le reçurent, nous l'avons dit, dès le début du IIIe siècle, sous Agathocle. Le Sérapéum de Pouzzoles, alors le port le plus actif de la Campanie, est mentionné dans un arrêté municipal de l'an 105 av. J.-C.[23]. Vers la même date, un Iséum fut fondé à Pompéï, où les fresques décoratives manifestent aujourd'hui encore à tous

les yeux la puissance d'expansion que posséda la culture alexandrine.

Adoptée ainsi dans le sud de la péninsule italique, cette religion ne pouvait tarder à pénétrer dans Rome. Elle dut trouver depuis le IIe siècle avant notre ère des adeptes dans la foule mêlée des esclaves et des affranchis. Le collège des *Pastophores* se souvenait sous les Antonins d'avoir été fondé à l'époque de Sylla[24]. Les autorités cherchèrent en vain à arrêter l'invasion des dieux alexandrins. A cinq reprises, en 59, 58, 53, 50 et 48 av. J.-C., le Sénat fit renverser par les magistrats leurs autels et abattre leurs statues[25]. Mais ces mesures de violence furent impuissantes à arrêter la diffusion des nouvelles croyances. Les mystères égyptiens nous offrent le premier exemple à Rome d'un mouvement religieux essentiellement populaire, triomphant de la résistance des pouvoirs publics et de celle des sacerdoces officiels.

Pourquoi seul de tous les cultes orientaux celui-ci fut-il l'objet de persécutions répétées ? Elles eurent un double motif, religieux et politique.

D'abord on reprochait à cette dévotion d'être corruptrice et de pervertir la piété. Sa morale

était relâchée, et le mystère dont elle s'entourait suscitait les pires soupçons. De plus, elle faisait un appel violent aux émotions et aux sens. Toutes ses pratiques blessaient la décence grave qu'un Romain devait conserver en présence des dieux. Les novateurs eurent pour adversaires tous les défenseurs du *mos maiorum*.

D'autre part, ce culte avait été fondé, soutenu, propagé par les Ptolémées ; il venait d'un pays qui à la fin de la République fut presque constamment hostile à l'Italie[26] ; il sortait d'Alexandrie, une ville dont Rome sentait et craignait la supériorité. Ses associations secrètes, qui se recrutaient surtout dans le bas peuple, pouvaient facilement, sous prétexte de religion, devenir des clubs d'agitateurs et des repaires d'espions. Tous ces motifs de suspicion et de haine furent sans doute plus puissants que les mobiles purement théologiques pour susciter la persécution. On voit celle-ci cesser et reprendre suivant les vicissitudes de la politique générale.

En 48, nous le disions, on démolit encore les chapelles consacrées à Isis. Après la mort de César, en 43, les triumvirs, sans doute pour se

concilier les masses, décident de lui élever un temple aux frais de l'État, ce qui impliquait une reconnaissance officielle; mais le projet, ce semble, ne fut pas mis à exécution. Si le vainqueur d'Actium avait été Antoine, Isis et Sérapis eussent fait avec lui une entrée triomphale à Rome, mais ils furent vaincus avec Cléopâtre, et Auguste, devenu le maître de l'empire, témoigna une aversion profonde aux dieux protecteurs de ses anciens ennemis. Pouvait-il d'ailleurs tolérer l'intrusion du clergé égyptien dans le sacerdoce romain dont il s'était constitué le gardien, le restaurateur et le chef? En 28, défense est faite de dresser des autels aux divinités alexandrines à l'intérieur de l'enceinte sacrée du *pomoerium*, et sept ans plus tard Agrippa étend la prohibition jusque dans un rayon de mille pas autour de la ville. Tibère s'inspirait des mêmes principes, et, en 19 après J.-C., une affaire scandaleuse où furent compromis une matrone et un chevalier avec des prêtres isiaques, déchaîna contre ceux-ci les poursuites les plus sanglantes dont ils aient eu à souffrir.

Seulement toutes ces mesures de police étaient singulièrement inefficaces. Le culte

égyptien était exclu, en principe sinon en fait, de Rome et de sa banlieue immédiate, mais le reste du monde restait ouvert à sa propagande [27].

Dès le commencement de l'Empire, il envahit peu à peu le centre et le nord de l'Italie et s'étend dans les provinces. Les marchands, les marins, les esclaves, les artisans, les lettrés égyptiens, même les soldats libérés des trois légions cantonnées dans la vallée du Nil, concourent à sa diffusion. Il pénètre par Carthage en Afrique, par le grand emporium d'Aquilée dans les pays danubiens. La nouvelle province de Gaule fut envahie par la vallée du Rhône. Beaucoup d'émigrants orientaux venaient alors chercher fortune dans ce pays encore neuf; les relations d'Arles avec Alexandrie étaient fréquentes, et nous savons qu'une colonie de grecs égyptiens, établie à Nîmes par Auguste, y apporta les dieux de sa patrie [28]. Avec le début de notre ère, commence ce grand mouvement de conversion qui devait bientôt faire adorer Isis et Sérapis depuis la lisière du Sahara jusqu'au vallum de Bretagne et des montagnes des Asturies jusqu'aux bouches du Danube.

La résistance que le pouvoir central opposait

encore, ne pouvait se prolonger. C'était peine perdue de vouloir endiguer ce fleuve débordé dont les flots pressés venaient de toutes parts battre les murailles branlantes du *pomoerium*. Le prestige d'Alexandrie n'était-il pas invincible? Elle était alors plus belle, plus savante, mieux policée que Rome; elle offrait le modèle de la capitale parfaite, jusqu'où les Latins cherchaient à se hausser. Ils traduisaient ses érudits, imitaient ses littérateurs, appelaient ses artistes, calquaient ses institutions. Comment sa religion ne leur aurait-elle pas fait subir son ascendant? De fait, la ferveur de ses fidèles maintenait, en dépit des lois, ses sanctuaires jusque sur le Capitole. Les astronomes d'Alexandrie avaient réformé sous César le calendrier des pontifes; ses prêtres y inscrivirent bientôt la date des fêtes isiaques.

Le pas décisif fut fait presque aussitôt après la mort de Tibère. Caligula, sans doute en 38, construisit au Champ de Mars le grand temple d'Isis Campensis [29]. Pour ménager les susceptibilités sacerdotales, il l'avait fondé en dehors de l'enceinte sacrée de la ville de Servius. Domitien fit plus tard de ce temple un des monuments les plus splendides de Rome. Depuis lors, Isis

et Sérapis jouirent de la faveur de toutes les dynasties impériales, des Flaviens comme des Antonins et des Sévères. Vers l'an 215, Caracalla lui éleva au cœur de la ville, sur le Quirinal, un temple plus fastueux encore que celui de Domitien, et peut-être un autre encore sur le Cœlius. Les dieux de l'Égypte, comme le constate l'apologiste Minucius Félix, étaient devenus tout à fait romains[30].

C'est au commencement du IIIe siècle qu'ils paraissent avoir atteint l'apogée de leur puissance; plus tard la vogue populaire et l'appui de l'État passèrent plutôt à d'autres divinités, les Baals de Syrie et le perse Mithra. Puis les progrès du christianisme ruinèrent leur pouvoir. Néanmoins celui-ci resta considérable dans le paganisme jusqu'à la fin du monde antique. Les processions isiaques parcouraient encore les rues de Rome à la fin du IVe siècle — un témoin oculaire les décrit en 394[31]. Mais déjà en 391, le patriarche Théophile avait livré aux flammes le Sérapéum d'Alexandrie, et porté lui-même le premier coup de hache à la statue colossale du dieu, objet d'une vénération superstitieuse, abattant ainsi, dit Rufin[32], « la tête même de l'idolâtrie ».

Celle-ci avait en effet reçu une atteinte mortelle. La dévotion envers les dieux des Ptolémées acheva de s'éteindre entre le règne de Théodose et celui de Justinien[33] et, selon la prophétie désolée d'Hermès Trismégiste[34], l'Égypte, l'Égypte elle-même, fut veuve de ses divinités et devint une terre des morts ; de ses religions il ne resta que des fables auxquelles plus personne n'ajouta foi, et des mots inscrits sur la pierre rappelèrent seuls sa piété d'autrefois aux barbares qui vinrent l'habiter.

* * *

On le voit par cette esquisse rapide de leur histoire, Isis et Sérapis furent adorés dans le monde latin durant une période de plus de cinq cents ans. Quelles furent les transformations que subit leur culte pendant ce long espace de temps, quelles différences locales il put présenter dans les diverses provinces, c'est ce que les recherches de l'avenir devront déterminer. Elles constateront sans doute qu'au lieu de se latiniser sous l'Empire, le culte alexandrin alla en s'orientalisant de plus en plus. Domitien, qui restaure l'Iséum du Champ de Mars et celui de Bénévent, y transporte de la vallée du

Nil des sphinx, des apis, des cynocéphales et des obélisques de granit noir ou rose portant les cartouches d'Amasis, de Nechtanébo ou même de Ramsès II, tandis que sur d'autres obélisques, dressés dans les propylées, les dédicaces de l'empereur lui-même sont gravées en hiéroglyphes[35]. Un demi-siècle plus tard, Hadrien, qui dans son immense villa de Tibur, faisait, en vrai dilettante, reproduire à côté de la vallée de Tempé les délices de Canope pour y célébrer sous le regard bienveillant de Sérapis des fêtes voluptueuses, exalte dans des inscriptions conçues dans la vieille langue des Pharaons les mérites d'Antinoüs divinisé, et met à la mode les statues égyptisantes sculptées dans le basalte noir[36]. Les amateurs affectèrent alors de préférer la raideur hiératique des idoles barbares à la liberté élégante de l'art alexandrin. Ces manifestations esthétiques correspondaient probablement à des préoccupations religieuses, et toujours le culte latin dut s'attacher plus qu'en Grèce à reproduire celui des temples de la vallée du Nil. Cette évolution était conforme à toutes les tendances de l'époque impériale.

Par quelle vertu secrète la religion égyptienne a-t-elle exercé cette attraction irrésistible sur

le monde romain? Qu'y apportaient de nouveau ces prêtres qui conquéraient des prosélytes dans toutes les provinces? Le succès de leur prédication a-t-il marqué un progrès ou un recul par rapport à l'ancienne foi romaine? Ce sont là des questions complexes et délicates, qui demanderaient à être analysées minutieusement et traitées avec précaution, en conservant un sentiment exact des nuances. Je dois me borner ici à un aperçu rapide, qui, comme toute généralisation, paraîtra, je le crains, trop sec et trop absolu.

Ce ne sont pas ou ce ne sont qu'accessoirement les doctrines particulières des mystères d'Isis et Sérapis sur la nature et la puissance des dieux qui ont assuré leur triomphe. On a fait observer que la théologie égyptienne était toujours restée à « l'état fluide [37] », ou, si l'on préfère, chaotique. Elle est composée d'un amalgame de légendes disparates, d'un agrégat de dévotions particulières, comme l'Égypte elle-même l'est d'une collection de nomes. Cette religion n'a jamais formulé un système cohérent de dogmes généralement acceptés. Des conceptions et des traditions opposées y coexistent, et toute la subtilité du clergé n'a pas réussi, ou,

pour mieux dire, ne s'est jamais appliquée à fondre en une synthèse harmonieuse des éléments irréconciliables [38]. Le principe de contradiction n'existe pas pour ce peuple. Toutes les croyances hétérogènes qui ont dominé dans les divers cantons et aux diverses époques d'une très longue histoire, se maintiennent concurremment et forment dans les livres sacrés une inextricable confusion.

Il n'en fut guère autrement dans le culte occidental des divinités alexandrines. Il avait au premier rang de son clergé, tout comme en Égypte, des « prophètes » qui dissertaient doctement sur la religion, mais qui jamais n'enseignèrent un système théologique exclusivement accepté. Le scribe sacré Chérémon, qui devint précepteur de Néron, retrouvait dans les traditions sacerdotales de sa patrie les théories stoïciennes [39]. Lorsque c'est l'éclectique Plutarque qui parle du caractère des dieux égyptiens, celui-ci s'accorde à merveille avec la philosophie de Plutarque [40], lorsque c'est le néoplatonicien Jamblique, avec celle de Jamblique. Les idées fumeuses des prêtres orientaux permettent à chacun d'y apercevoir les fantômes qu'il poursuit ; la fantaisie individuelle peut se don-

ner libre carrière et le dilettantisme des lettrés se complaire à modeler à sa guise ces doctrines malléables. Celles-ci n'avaient pas des contours assez nets, elles n'étaient pas formulées en affirmations assez décidées pour avoir prise sur la foule. Les dieux sont tout et ne sont rien ; ils se perdent dans un *sfumato*. Il règne dans leur empire une anarchie et une confusion déconcertantes. L' « hermétisme »[41] qui tenta, par un dosage savant d'éléments grecs, égyptiens et sémitiques, d'édifier une théologie acceptable pour tous les esprits, ne paraît jamais s'être imposé généralement aux mystères alexandrins, qui lui sont antérieurs, et il ne put d'ailleurs échapper aux contradictions de la pensée égyptienne, Ce n'est pas par son dogmatisme que la religion isiaque eut prise sur les âmes.

Toutefois, — il faut lui reconnaître cet avantage, — en vertu de sa flexibilité même, cette religion s'adapta aisément aux milieux divers où elle fut transportée, et elle jouit du privilège précieux d'être toujours en parfait accord avec la philosophie dominante. De plus, les habitudes syncrétiques de l'Égypte répondaient admirablement à celles qui s'affirmaient de plus en

plus à Rome. Dès une époque très reculée, des théories hénothéistes avaient été accueillies avec faveur dans les milieux sacerdotaux, et les prêtres, tout en réservant la primauté au dieu de leur temple, admettaient qu'il pouvait posséder une foule de personnalités diverses, sous lesquelles on l'adorait simultanément. De la sorte, l'unité de l'être suprême était affirmée pour les penseurs et le polythéisme maintenu pour la foule avec ses traditions intangibles. Ainsi, Isis et Osiris avaient déjà sous les Pharaons absorbé en eux plusieurs divinités locales et pris un caractère complexe, susceptible d'une extension indéfinie. Le même processus se continue sous les Ptolémées au contact de la Grèce. Isis est assimilée simultanément à Déméter, à Aphrodite, à Héra, à Sémélé, à Io, à Tyché, que sais-je encore ? Elle est regardée comme la reine des cieux et des enfers, de la terre et des mers. Elle est « le passé, le présent et l'avenir[42] », « la nature mère des choses, maîtresse des éléments, née à l'origine des siècles[43] ». C'est la déesse aux myriades de noms, aux aspects infinis, aux vertus inépuisables. En un mot, elle est devenue

une puissance panthée qui à elle seule est tout, *una quae est omnia* [44].

Sérapis n'a pas une autorité moins haute ni une compréhension moins vaste. Il est conçu pareillement comme un dieu universel dont on se plaît à affirmer qu'il est « un » : Εἷς Ζεὺς Σάραπις. Il concentre en lui toutes les énergies, bien qu'on lui attribue de préférence les fonctions de Zeus, de Pluton ou d'Hélios. Depuis de longs siècles, Osiris était adoré à Abydos à la fois comme l'auteur de la fécondité et le maître du monde infernal [45], et ce double caractère le fit regarder de très bonne heure comme identique au Soleil, qui, durant sa course diurne, fertilise la terre et qui, la nuit, parcourt les espaces souterrains. Ainsi, la conception qu'on se faisait déjà sur les bords du Nil de cette divinité de la nature, s'accorda sans peine avec le panthéisme solaire qui fut la dernière forme du paganisme romain. Mais ce ne fut pas l'Égypte qui importa ce système théologique en Occident, où il ne triompha qu'au IIe siècle de notre ère. Dans ce pays, il n'avait pas la prédominance exclusive qu'il obtint sous l'Empire, et ce n'était encore du temps de Plutarque qu'une opinion parmi beaucoup d'autres [46]. A cet égard, l'action

décisive fut exercée par les Baals syriens et par l'astrologie chaldéenne.

La théologie des mystères égyptiens suivit donc le mouvement général des idées plutôt qu'elle ne le provoqua. Il en fut de même de leur morale. Ils ne s'imposèrent pas au monde par la noblesse de leurs préceptes éthiques et par un idéal plus sublime de sainteté. On a souvent admiré la liste édifiante, dressée dans le Livre des Morts, des devoirs qu'à tort ou à raison, le défunt affirmait avoir pratiqués, pour obtenir d'Osiris un jugement favorable. Cette déontologie est sans doute fort élevée, si l'on tient compte de l'époque où elle apparaît, mais elle semblera rudimentaire et presque enfantine si on la compare, je ne dis même pas aux fines analyses psychologiques des casuistes stoïciens, mais aux principes formulés par les jurisconsultes romains. D'ailleurs, dans cet ordre d'idées aussi, le maintien des contrastes les plus éclatants caractérise la mentalité égyptienne. Elle ne fut jamais choquée de toutes les cruautés et les obscénités qui souillaient la mythologie et le rituel. Certains textes sacrés, tout comme Épicure à Athènes, engagent même à jouir de la vie avant la tristesse de la mort [47].

Lorsqu'elle arriva en Italie, Isis n'était pas une déesse très austère. Identifiée avec Vénus, comme Harpocrate l'était avec Éros, elle fut particulièrement honorée par les femmes pour qui l'amour est une profession. Dans la ville de plaisirs qu'était alors Alexandrie, elle avait perdu toute sévérité, et à Rome cette bonne déesse resta fort indulgente aux faiblesses humaines. Juvénal la traite brutalement d'entremetteuse[48], et ses temples avaient une réputation plus qu'equivoque : ils étaient fréquentés par les jeunes gens en quête d'aventures galantes. Apulée lui-même choisit un conte licencieux pour y faire montre de sa ferveur d'initié.

Mais l'Égypte, nous le disions, est pleine de contradictions, et, quand une moralité plus exigeante demanda aux dieux de rendre l'homme vertueux, les mystères alexandrins s'offrirent à la satisfaire.

De tout temps le rituel égyptien attribuait une importance considérable à la pureté ou, pour employer une expression plus adéquate, à la propreté. Avant toute cérémonie, l'officiant devait se soumettre à des ablutions, parfois à des fumigations ou à des onctions, s'imposer l'abstinence de certains mets et la continence durant

un certain temps. A l'origine il n'attachait à cette cathartique aucune idée morale. Dans sa pensée, elle était un procédé pour écarter les démons malfaisants, ou elle avait pour but de le mettre dans un état tel que le sacrifice pût produire l'effet attendu. Elle était alors comparable à la diète, aux douches et aux frictions que le médecin prescrit pour obtenir la santé physique. Les dispositions intérieures du célébrant étaient aussi indifférentes aux esprits célestes que l'était le mérite ou le démérite du défunt à Osiris, juge des enfers. Pour que celui-ci ouvrît à l'âme l'entrée des champs d'Aalou, il suffisait qu'elle prononçât les formules liturgiques, et si elle affirmait selon le texte prescrit ne point être coupable, elle était crue sur parole.

Mais dans la religion égyptienne, comme dans toutes celles de l'antiquité[49], la conception primitive se transforma peu à peu, et une notion nouvelle s'en dégagea lentement. On attendit des actes sacramentels la purification de taches morales, on se persuada qu'ils rendaient l'homme meilleur. Les dévotes d'Isis que Juvénal[50] nous montre brisant la glace du Tibre pour se baigner dans le fleuve et faisant le tour du temple

sur leurs genoux ensanglantés, espèrent par ces souffrances expier leurs péchés et racheter leurs manquements.

Lorsqu'au IIe siècle un idéal nouveau grandit dans la conscience populaire, lorsque les magiciens eux-mêmes devinrent des gens pieux et graves, exempts de passions et d'appétits, honorés pour la dignité de leur vie plus que pour leur blanche robe de lin[51], les vertus dont les prêtres égyptiens imposèrent la pratique furent aussi moins extérieures. On exigea plutôt la pureté du cœur que celle du corps. Le renoncement aux plaisirs sensuels fut la condition indispensable pour arriver à la connaissance de la divinité, qui était le souverain bien[52]. Isis ne favorisait plus alors les amours illicites : dans le roman de Xénophon d'Éphèse (vers 280 ap. J.-C.), elle protège la chasteté de l'héroïne contre toutes les embûches et assure son triomphe. L'existence entière, conformément à l'ancienne croyance, était une préparation à ce jugement formidable que Sérapis rendait

Dans la profonde nuit où tout doit redescendre.

mais pour qu'il prononçât à l'avantage du myste, il ne suffit plus que celui-ci connût les rites de la secte, il fallut aussi que sa vie fût

exempte de crimes, et le maître des enfers y assignait à chacun une place suivant ses mérites[53]. On voit se développer la doctrine d'une rétribution future.

Seulement, ici aussi, comme dans leur conception de la divinité, les mystères égyptiens ont suivi le progrès général des idées plus qu'ils ne l'ont dirigé; ils ont été transformés par la philosophie plus qu'ils ne l'ont inspirée.



Comment un culte qui n'était réellement novateur ni dans sa théologie ni dans sa morale, a-t-il provoqué chez les Romains à la fois tant d'hostilité et tant de ferveur? La théologie et la morale, c'est aujourd'hui pour beaucoup d'esprits à peu près toute la religion; mais dans l'antiquité il n'en était pas de même, et les prêtres d'Isis et de Sérapis ont conquis les âmes surtout par d'autres moyens. Ils les ont attirées d'abord par la séduction puissante de leur rituel; ils les ont retenues par les promesses merveilleuses de leurs doctrines eschatologiques.

Le rite chez les Égyptiens a une valeur bien supérieure à celle que nous lui attribuons de nos jours. Il a une force opérante par lui-même

et quelles que soient les intentions du célébrant. L'efficacité de la prière ne dépend pas des dispositions intimes du fidèle, mais de l'exactitude des mots, du geste et de l'intonation. Le culte ne se distingue pas nettement de la magie. Si une divinité est invoquée suivant les formes exactes, surtout si l'on sait prononcer son véritable nom, elle est contrainte d'agir selon la volonté de son serviteur. Les paroles sacrées sont une incantation qui oblige les puissances supérieures à obéir à l'officiant, quel que soit le but poursuivi par celui-ci. L'homme acquiert par la connaissance de la liturgie un pouvoir immense sur le monde des esprits. Porphyre s'étonne et s'indigne de ce que les Égyptiens dans leurs oraisons osent parfois menacer leurs dieux [54]. Dans les consécrations, l'appel du prêtre les forçait à venir animer leurs statues, et sa voix créait ainsi des divinités [55], comme aux origines la voix toute-puissante de Tôt avait créé le monde [56].

Aussi, le rituel, qui communique une puissance surhumaine [57], se développe-t-il en Égypte avec une perfection, une abondance, une splendeur inconnues en Occident. Il a une unité, une précision et une permanence qui contrastent

étrangement avec la variété des mythes, l'incertitude des dogmes et l'arbitraire des interprétations. Malgré le nombre énorme d'années qui les séparent, les livres sacrés de l'époque gréco-romaine reproduisent fidèlement les textes gravés à l'aube de l'histoire sur les parois des pyramides. On accomplit encore sous les Césars avec un souci scrupuleux les antiques cérémonies qui remontent aux premiers âges de l'Égypte et dont le plus petit mot et le moindre geste ont leur importance.

Ce rituel et l'idée qu'on s'en faisait passèrent en grande partie dans les temples latins d'Isis et de Sérapis. C'est un fait longtemps méconnu, mais qui ne peut faire aucun doute. Une première preuve en est que le clergé de ces temples est organisé comme l'était celui de l'Égypte à l'époque ptolémaïque[58]. Il forme une hiérarchie dirigée par un grand-prêtre, et qui comprend, comme sur les bords du Nil, des *prophètes* instruits dans la science divine, des *stolistes*, ou *ornatrices*[59], chargées de vêtir les statues des dieux, des *pastophores* qui portent dans les processions les chapelles sacrées, d'autres encore. Comme dans leur pays d'origine, ces prêtres se distinguent du commun des mortels

par une tonsure, par une aube de lin, par leurs mœurs comme par leur habit. Ils se consacrent tout entiers à leur ministère, et n'ont pas d'autre profession. Ce corps sacerdotal est toujours resté égyptien par son caractère, sinon par sa nationalité, parce que la liturgie qu'il devait accomplir l'était; de même, les prêtres des Baals sont des Syriens[60], parce que seuls ils savent comment il faut honorer les dieux de la Syrie.

Tout d'abord, comme dans la vallée du Nil, il faut célébrer un service quotidien. Les dieux égyptiens ne jouissaient que d'une éternité précaire; ils étaient sujets à la destruction et soumis aux besoins. Selon une conception très primitive, qui s'est toujours maintenue, chaque jour, sous peine de périr, ils devaient être nourris, habillés, vivifiés. Ainsi s'imposa la nécessité d'une liturgie qui fut sensiblement la même dans tous les nomes, qui resta en usage durant des milliers d'années et dont la fixité s'opposa à la multiplicité des légendes et des croyances locales[61].

Cette liturgie quotidienne, traduite en grec, puis peut-être en latin, et adaptée par les fondateurs du Sérapéum à des besoins nouveaux, est

fidèlement suivie dans les temples romains des dieux alexandrins. La cérémonie essentielle est restée « l'ouverture » (*apertio* [62]) du sanctuaire, c'est-à-dire qu'à l'aube on découvrait aux fidèles la statue de la divinité, enfermée dans le naos, qui était fermé et scellé la nuit [63]. Puis, toujours comme en Égypte, le prêtre allumait le feu sacré et faisait des libations d'une eau qui passait pour être celle du Nil déifié [64], en psalmodiant les hymnes d'usage, accompagnées par le son des flûtes. Enfin, « debout sur le seuil, — je traduis littéralement un passage de Porphyre [65], — il éveille le dieu en l'appelant en langue égyptienne ». Le dieu est donc, comme sous les Pharaons, ranimé par le sacrifice, et à l'appel de son nom il sort de son sommeil. Le nom est en effet indissolublement lié à la personnalité ; celui qui sait prononcer le vrai nom d'un individu ou d'une divinité se fait obéir d'eux comme un maître de son esclave [66]. De là la nécessité de conserver la forme originale de ce vocable mystérieux. L'introduction d'une foule d'appellations barbares dans les incantations magiques n'a pas d'autre motif.

Il est probable que chaque jour aussi, comme dans le rituel égyptien, on procédait à la toi-

lette de la statue, on l'habillait, on la coiffait[67]. Nous avons vu qu'à des « ornatrices » ou « stolistes » étaient spécialement confiés ces soins. L'idole était couverte de vêtements somptueux, chargée de bijoux et de gemmes. Une inscription nous a conservé l'inventaire des joyaux que portait une Isis dans l'ancienne Cadix[68] : sa parure est plus brillante que celle d'une madone espagnole.

Toute la matinée, depuis le moment où une acclamation bruyante avait salué le lever du soleil, les images des dieux étaient offertes à l'adoration muette des initiés[69]. L'Égypte est le pays d'où la dévotion contemplative a pénétré en Europe. Puis, dans l'après-midi, se célébrait un second service, qui était celui de la clôture du sanctuaire[70].

Cette liturgie quotidienne devait être fort absorbante. Elle introduisit dans le paganisme romain une innovation grosse de conséquences. On ne sacrifie plus seulement au dieu à telle ou telle occasion, mais deux fois chaque jour longuement. La dévotion tend, comme chez les Égyptiens, qu'Hérodote proclamait déjà le plus religieux de tous les peuples[71], à remplir toute l'existence et à dominer les intérêts privés et

publics. La reproduction constante des mêmes prières entretenait et renouvelait la foi, et l'on vivait pour ainsi dire perpétuellement sous le regard des dieux.

Aux rites journaliers s'opposent dans la liturgie d'Abydos les fêtes du début des saisons, lesquelles revenaient tous les ans à date fixe[72]. Il en était de même en Italie. Les calendriers nous ont conservé les noms de plusieurs d'entre elles, et le rhéteur Apulée[73] nous a laissé de l'une d'elles, le *Navigium Isidis*, une description brillante où, pour parler comme les anciens, il vide tous ses tubes de couleurs. Le 5 mars, au moment où se rouvrait la navigation interrompue durant les mois d'hiver, une procession magnifique se dirigeait vers le rivage, et l'on faisait glisser dans les flots un vaisseau consacré à Isis, protectrice des marins. Un groupe burlesque de personnages travestis ouvrait le cortège[74], puis venaient les femmes en robe blanche, semant des fleurs, les stolistes, agitant les ustensiles de toilette de la déesse, les dadophores tenant des torches allumées; les hymnodes, dont les chants alternés se mêlaient au son aigu des flûtes traversières et au tintement des sistres d'ai-

rain, puis la foule pressée des initiés et les prêtres, la tête rasée, vêtus de robes de lin d'une blancheur éclatante et portant les images des dieux à figure animale, avec des symboles étranges, comme une urne d'or contenant l'eau divine du Nil. On s'arrêtait devant des reposoirs[75], où ces objets sacrés étaient offerts à la vénération des fidèles. Le faste somptueux et bizarre déployé dans ces fêtes laissait dans la plèbe avide de spectacles une impression inoubliable.

Mais de toutes les solennités isiaques, la plus émouvante et la plus suggestive était la commémoration de l' « Invention d'Osiris » (*Inventio*, Εὕρεσις). Ses antécédents remontent à une antiquité très reculée. Dès l'époque de la XII[e] dynastie et sans doute bien auparavant, on célébrait à Abydos et ailleurs une représentation sacrée, analogue aux mystères de notre moyen âge, qui reproduisait les péripéties de la passion et de la résurrection d'Osiris. Nous en avons conservé le rituel[76] : le dieu sortant du temple tombait sous les coups de Set; on simulait autour de son corps les lamentations funèbres, on l'ensevelissait selon les rites; puis Set était vaincu par Horus, et Osiris, à qui la vie était

rendue, rentrait dans son temple après avoir triomphé de la mort.

C'était le même mythe qui, chaque année au commencement de novembre, était représenté à Rome presque dans les mêmes formes [77]. Isis, accablée de douleur, cherchait au milieu des plaintes désolées des prêtres et des fidèles le corps divin d'Osiris, dont les membres avaient été dispersés par Typhon. Puis le cadavre retrouvé, reconstitué, ranimé, c'était une longue explosion de joie, une jubilation exubérante dont retentissaient les temples et les rues — au point d'importuner les passants.

Ce désespoir et cet enthousiasme partagés agissaient fortement sur le sentiment des fidèles, comme la fête du printemps dans la religion phrygienne et par les mêmes moyens. Mais, de plus, on y attachait un sens ésotérique, dont n'était instruite qu'une élite pieuse. A côté des cérémonies publiques il y avait un culte secret, auquel on n'était admis qu'à la suite d'une initiation graduelle. Trois fois le héros d'Apulée doit se soumettre à cette épreuve pour obtenir la révélation intégrale. Déjà en Égypte certains rites, certaines interprétations, n'étaient communiqués par le clergé que moyennant la promesse

de n'en rien divulguer ; c'était le cas précisément dans le culte d'Isis à Abydos et ailleurs [78]. Lorsque les Ptolémées réglèrent le rituel grec de leur nouvelle religion, celle-ci prit la forme des mystères répandus dans le monde hellénique et fut rapprochée en particulier de ceux d'Éleusis. Ici se fait sentir l'intervention de l'Eumolpide Timothée [79].

Mais si le cérémonial des initiations, la représentation même du drame liturgique, furent ainsi accommodés aux habitudes religieuses des Grecs, le contenu doctrinal des mystères alexandrins resta purement égyptien. Conformément aux vieilles croyances, on crut toujours obtenir l'immortalité par une identification du défunt avec Osiris ou Sérapis.

Chez aucun peuple peut-être ne se vérifie aussi pleinement que chez les Égyptiens, ce mot de Fustel de Coulanges : « La mort fut le premier mystère, il mit l'homme sur la voie des autres mystères [80] ». Nulle part la vie ne fût à ce point dominée par la préoccupation de l'au-delà; nulle part on ne prit des soins aussi minutieux et aussi compliqués pour assurer et conserver aux défunts une autre existence. La littérature funéraire, dont nous avons retrouvé

des documents en nombre infini, avait acquis un développement à nul autre pareil, et l'architecture d'aucun peuple n'a élevé de tombeaux comparables aux pyramides ou aux sépultures rupestres de Thèbes.

Ce souci constant d'assurer à ses proches et à soi-même une vie après cette vie, se manifesta sous des formes variées, mais il finit par se concrétiser dans le culte d'Osiris. Le destin d'Osiris, dieu décédé et ressuscité, finit par devenir le prototype de celui de tout être humain qui observait les rites des funérailles. « Aussi vrai qu'Osiris vit, dit un texte égyptien, lui aussi vivra ; aussi vrai qu'Osiris n'est pas mort, lui non plus ne mourra pas ; aussi vrai qu'Osiris n'est pas anéanti, lui non plus ne sera pas anéanti[*1]. »

Le défunt donc, s'il a pieusement servi Osiris-Sérapis, sera assimilé à lui, il partagera son éternité dans le royaume souterrain, où siège le juge inévitable. Il vivra non seulement comme une ombre ténue ou comme un esprit subtil, mais en pleine possession de son corps comme de son âme. Telle fut la doctrine égyptienne et telle fut certainement aussi celle des mystères pratiqués dans le monde gréco-latin[*2].

Par l'initiation, le myste renaissait à une vie surhumaine et devenait l'égal des immortels[83]. Dans son extase, il croyait franchir le seuil de la mort et contempler face à face les dieux de l'enfer et ceux du ciel[84]. Après le trépas, s'il a accompli exactement les prescriptions, que, par la bouche de leurs prêtres, lui imposent Isis et Sérapis, ceux-ci prolongeront sa vie au delà de la durée que lui ont assignée les destins, et il pourra éternellement dans leur royaume souterrain participer à leur béatitude et leur offrir ses hommages[85]. La « volupté inexprimable » qu'il ressent en contemplant les images sacrées du temple[86], deviendra un perpétuel ravissement quand, au lieu du simulacre, il jouira de la présence divine, et qu'attachée étroitement à elle, son âme inassouvie s'abreuvera des délices de cette ineffable beauté[87].

Lorsque, sous la République, les mystères alexandrins se répandirent en Italie, aucune religion n'avait encore apporté aux hommes une promesse aussi formelle d'immortalité bienheureuse, et c'est par là surtout qu'ils acquirent une irrésistible puissance d'attraction. Au lieu des opinions flottantes et contradictoires des philosophes sur la destinée de

l'âme, Sérapis offrait une certitude fondée sur une révélation divine et corroborée par la foi des générations innombrables qui s'y étaient attachées. Ce que les Orphiques avaient confusément entrevu à travers le voile des légendes et enseigné à la Grande Grèce[88], à savoir que cette vie terrestre est une épreuve qui prépare à une autre vie plus haute et plus pure, que le bonheur d'outre-tombe peut être assuré par des rites, des observances, révélés par les dieux eux-mêmes, tout cela était maintenant prêché avec une fermeté et une précision jusqu'alors inconnues. C'est surtout par ces doctrines eschatologiques que l'Égypte a conquis le monde latin et en particulier les foules misérables sur qui pesait douloureusement le poids de toutes les iniquités de la société romaine.



La puissance, la popularité de ces croyances sur la vie future a laissé des traces jusque dans notre langue, et, en terminant cette étude, où j'ai dû forcément m'abstenir de tout détail pittoresque, je voudrais indiquer comment un mot français perpétue encore obscurément le souvenir des vieilles idées égyptiennes.

Durant la froide nuit de leurs longs hivers, les Scandinaves ont rêvé d'un Walhalla où, dans des salles bien closes et brillamment illuminées, les guerriers défunts s'échauffaient en buvant la liqueur capiteuse servie par les Valkyries; sous le ciel brûlant de l'Égypte, au bord des sables arides où le voyageur succombe dévoré par la soif, ce qu'on souhaite au mort pour ses pérégrinations posthumes, c'est qu'il trouve une source limpide pour éteindre l'ardeur qui le dévore et qu'il soit rafraîchi par les souffles du vent du nord[89]. A Rome même, les fidèles des dieux alexandrins inscrivent souvent sur leurs tombes le souhait : « Qu'Osiris te donne l'eau froide »[90]. Cette eau devint bientôt au figuré la fontaine de vie qui versait aux âmes altérées l'immortalité. La métaphore entra si bien dans l'usage qu'en latin *refrigerium* finit par être synonyme de réconfort et de béatitude. L'expression continua à être employée avec ce sens dans la liturgie de l'Église[91], et c'est pourquoi, aujourd'hui encore, bien que le paradis chrétien ne ressemble guère aux champs d'Aalou, on continue à prier pour le « rafraîchissement » spirituel des trépassés.

# V

## LA SYRIE.

Les cultes syriens n'eurent jamais en Occident la cohésion de ceux de l'Égypte ou de l'Asie Mineure. Ils y arrivèrent à des époques différentes, comme les vagues successives d'une marée montante, des côtes de la Phénicie et des vallées du Liban, de la frontière de l'Euphrate et des oasis du désert, et ils vécurent dans le monde romain sans se confondre malgré leurs similitudes. L'isolement où ils se maintiennent, l'attachement persistant de leurs fidèles à leurs rites spéciaux sont une conséquence et comme une image du morcellement de la Syrie elle-même, où les diverses tribus et les divers cantons restèrent plus distincts que partout ailleurs, même quand ils eurent été confondus sous la domination de Rome. Ils gardèrent avec ténacité leurs dieux locaux comme leurs dialectes sémitiques.

Il serait impossible de marquer ici d'un trait

distinctif et individuel chacun de ces cultes particuliers et de reconstituer son histoire — l'insuffisance de nos informations ne le permettrait pas — mais nous pouvons indiquer en général les voies par lesquelles ils pénétrèrent à des dates différentes dans les pays occidentaux et essayer de définir leurs caractères communs, en nous attachant à montrer ce qu'apporta de nouveau aux Romains le paganisme syrien.

La première divinité sémitique que l'Italie apprit à connaître fut *Atargatis* — souvent confondue avec l'Astarté phénicienne, — qui possédait un temple fameux à Bambyce ou Hiérapolis, non loin de l'Euphrate, et qui, en dehors de la ville sainte, était adorée avec son époux Hadad dans une grande partie de la Syrie. Aussi, les Grecs la regardèrent-ils comme la déesse syrienne (Συρία θεά) par excellence, et dans les pays latins elle fut connue vulgairement sous le nom de *dea Syria*, qui dans la bouche du peuple finit même par se corrompre en *Iasura*.

On se rappellera les descriptions peu édifiantes que Lucien et Apulée[1] nous ont laissées de ses prêtres ambulants. Conduite par un vieil eunuque de mœurs équivoques, une troupe de

jeunes gens maquillés court les grands chemins, portant sur un âne l'image parée de la déesse. Passent-ils dans un bourg ou devant une riche villa, ausssitôt ils se livrent à leurs exercices sacrés. Au son strident de leurs flûtes syriennes, ils tournoient et se trémoussent convulsivement, la tête renversée, en poussant de rauques clameurs, puis quand le vertige les a saisis, que l'insensibilité est complète, ils se flagellent éperdûment, se percent de leurs glaives, font jaillir leur sang devant la foule rustique, dont le cercle se resserre autour d'eux, et font enfin parmi les spectateurs émerveillés une fructueuse collecte. Ils reçoivent dans les plis de leur large robe des jarres de lait et de vin, des fromages et de la farine avec de la menue monnaie de bronze et même quelques pièces d'argent. A l'occasion, ils savent aussi augmenter leurs profits par d'habiles larcins ou en débitant pour un prix modique des oracles familiers.

Ce tableau pittoresque, qui remonte à un roman de Lucius de Patras, est sans doute très poussé au noir. On a peine à croire que le corps sacerdotal de la déesse d'Hiérapolis n'ait été qu'un ramassis de charlatans et de marau-

deurs. Mais comment expliquer la présence en Occident de ce bas-clergé mendiant et nomade ?

Il est certain que les premiers adorateurs de la déesse syrienne dans le monde latin furent des esclaves. Les guerres contre Antiochus le Grand avaient provoqué le transport en Italie d'une foule de prisonniers, qui, selon l'usage, furent vendus à l'encan, et l'on a mis en relation avec ce fait la première apparition en Italie des *Chaldaei*[2] — c'est-à-dire des diseurs de bonne aventure orientaux qui se réclamaient de l'astrologie chaldéenne. Ces devins trouvaient des clients crédules parmi les valets de ferme, et le grave Caton engage le bon propriétaire à les éconduire[3].

Dès le IIe siècle av. J.-C., l'introduction d'esclaves syriens se faisait également par le commerce. Délos était alors le grand entrepôt de cette denrée humaine, et précisément dans cette île, Atargatis fut adorée par des citoyens d'Athènes et de Rome[4]. La traite propagea son culte en Occident[5]. Nous savons que la grande révolte servile qui désola la Sicile en 134 av. J.-C., fut provoquée par un esclave d'Apamée, serviteur de la déesse syrienne. Simulant une

fureur sacrée, il appela ses compagnons aux armes, comme sur un ordre reçu du ciel[6]. Ce détail, que nous apprenons par hasard, montre combien était considérable alors la proportion des Sémites dans les équipes qui exploitaient les champs et de quelle autorité Atargatis jouissait dans ces milieux ruraux. Trop pauvres pour élever des temples à leur divinité nationale, ces ouvriers agricoles attendaient, pour faire leurs dévotions, qu'une troupe de galles ambulants passât par le bourg lointain où les avait relégués le hasard des enchères. L'existence de ces prêtres itinérants dépendait donc du grand nombre de compatriotes qu'ils rencontraient partout dans les campagnes et qui les faisaient vivre en leur sacrifiant une partie de leur pauvre pécule.

A la fin de la République, la considération qui entourait ces devins à Rome, semble avoir été assez sérieuse. Une pythonisse de Syrie indiquait à Marius les sacrifices qu'il devait accomplir[7].

Sous l'Empire, l'importation des esclaves syriens devient plus considérable encore. L'Italie dépeuplée a de plus en plus besoin de bras étrangers, et la Syrie fournit un fort contingent

à l'immigration forcée des cultivateurs. Mais ces Syriens, vifs et intelligents autant que robustes et laborieux, occupent bien d'autres fonctions. Ils remplissent les innombrables emplois domestiques dans les hôtels de l'aristocratie, et sont particulièrement appréciés comme porteurs de litière [8]. L'administration impériale et celle des municipalités, les gros entrepreneurs qui prennent à ferme le produit des douanes et des mines, les embauchent ou les achètent en foule, et jusqu'aux provinces frontières les plus lointaines on trouve le *Syrus* au service du prince, des villes ou des particuliers. Le culte de la déesse syrienne profita largement de ce courant économique qui lui amenait sans cesse de nouveaux fidèles. Elle est nommée au Ier siècle de notre ère, dans une inscription romaine qui se rapporte précisément au marché des esclaves, et nous savons que Néron eut un caprice dévot pour cette étrangère, que bientôt il délaissa [9]. Dans le quartier populaire du Transtévère, elle eut un temple jusqu'à la fin du paganisme [10].

Cependant, à l'époque impériale, les esclaves ne sont plus les seuls missionnaires qui viennent de Syrie, et Atargatis n'est plus la seule

divinité de ce pays qui soit adorée en Occident. Alors la propagation des cultes sémitiques s'opère surtout d'une autre façon.

Au début de notre ère, on vit les négociants syriens, les *Syri negotiatores*, entreprendre une véritable colonisation des provinces latines[11]. Déjà au IIe siècle av. J.-C., les marchands de cette nationalité avaient fondé des comptoirs sur la côte d'Asie Mineure, au Pirée, dans l'Archipel. Ils avaient à Délos, petite île mais grande place de commerce, diverses associations qui adoraient leurs dieux nationaux, en particulier Hadad et Atagartis. Mais les guerres qui troublèrent l'Orient à la fin de la République, et surtout l'extension de la piraterie ruinèrent le commerce maritime et arrêtèrent le mouvement d'émigration. Celui-ci reprit avec une puissance nouvelle quand la fondation de l'Empire eut assuré la sécurité des mers et que le trafic du Levant acquit un développement jusqu'alors inconnu. On peut suivre l'histoire des établissements syriens dans les provinces latines depuis le Ier jusqu'au VIIIe siècle, et l'on commence depuis peu à apprécier à sa véritable valeur leur importance économique, sociale et religieuse.

L'esprit de lucre des Syriens était proverbial. Actifs, souples, habiles, souvent peu scrupuleux, partout ils savaient faire d'abord de petites puis de grosses affaires. Profitant des aptitudes spéciales de leur race, ils parvinrent à s'établir sur toutes les côtes de la Méditerranée jusqu'en Espagne[12] : une inscription de Malaga fait mention d'une corporation formée par eux. Les ports d'Italie où le négoce était surtout actif, Pouzzoles, Ostie, plus tard Naples, les attirèrent en masse. Mais ils ne se confinèrent pas sur le rivage ; ils pénétrèrent au loin dans l'intérieur des terres partout où ils avaient l'espoir de trafiquer avantageusement. Ils suivirent les voies commerciales et remontèrent le cours des grands fleuves. Ils arrivèrent par le Danube jusqu'en Pannonie, par le Rhône jusqu'à Lyon. En Gaule, cette population était particulièrement dense : dans ce pays inexploité, qui venait d'être ouvert au commerce, on pouvait s'enrichir rapidement. Un rescrit découvert dans le Liban est adressé aux mariniers d'Arles, chargés du transport du blé, et l'on a trouvé dans le département de l'Ain une épitaphe bilingue d'un marchand du IIIe siècle, Thaim ou Julien, fils de Saad, décurion de la cité de Ca-

natha en Syrie, qui possédait deux factoreries dans le bassin du Rhône, où il faisait venir les marchandises d'Aquitaine[13]. Les Syriens se répandirent ainsi dans toute la province jusqu'à Trèves, où leur nation était puissante. Même les invasions des barbares au Ve siècle n'arrêtèrent pas leur immigration. Saint Jérôme nous les montre parcourant tout le monde romain au milieu des troubles de l'invasion, séduits par l'appât du gain jusqu'à braver tous les dangers. Dans la société barbare, le rôle de cet élément civilisé et citadin grandit encore. Sous les Mérovingiens, vers 591, ils étaient assez influents à Paris pour faire élire évêque un des leurs et s'emparer de tous les offices ecclésiastiques. Grégoire de Tours raconte que, lors de l'entrée du roi Gontrand à Orléans, en 585, on entendait la foule chanter ses louanges « dans la langue des Latins, des Juifs et des Syriens »[14]. Il fallut, pour faire disparaître ces colonies de marchands, que les corsaires sarrasins eussent ruiné le commerce de la Méditerranée.

Ces établissements exercèrent une action profonde sur la vie économique et matérielle des provinces latines et en particulier de la

Gaule : comme banquiers, les Syriens concentrèrent entre leurs mains une grande partie du commerce de l'argent et monopolisèrent l'importation des denrées précieuses du Levant et celle des articles de luxe; ils vendaient des vins, des épices, des verreries, des soieries et des tissus de pourpre, et aussi des pièces d'orfèvrerie, qui servirent de modèles aux artisans indigènes. Leur influence morale et religieuse ne fut pas moins considérable : ainsi, l'on a montré comment, à l'époque chrétienne, ils favorisèrent le développement de la vie monastique, et comment la dévotion au crucifix, qui grandit par opposition aux monophysites, fut introduite par eux en Occident; durant les cinq premiers siècles, les chrétiens éprouvèrent une invincible répugnance à représenter le Sauveur du monde cloué sur un instrument de supplice plus infâmant que notre guillotine. A un symbolisme vague les Syriens substituèrent les premiers la réalité dans toute son horreur pathétique[15].

Au temps du paganisme, l'ascendant religieux de cette population immigrée ne fut pas moins remarquable. Ces marchands se préoccupèrent toujours des affaires du ciel comme de

celles de la terre. A toutes les époques, la Syrie fut une terre d'ardente dévotion, et ses enfants mirent, au premier siècle, autant de ferveur à répandre en Occident le culte de leurs dieux barbares qu'après leur conversion à propager le christianisme jusque dans le Turkestan et en Chine. Dans les îles de l'Archipel, durant la période alexandrine, comme dans les provinces latines sous l'Empire, les négociants s'empressaient de fonder, en même temps que leurs comptoirs, des chapelles où ils pratiquaient leurs rites exotiques.

Les divinités de la côte de Phénicie passèrent aisément au delà des mers : on vit débarquer Adonis, que pleuraient les femmes de Byblos ; Balmarcodès, « le seigneur des danses », venu de Béryte ; Marnas, le maître des pluies, adoré à Gaza, et l'on célébrait au printemps sur le rivage d'Ostie, comme en Orient, la fête nautique de Maïoumas[16].

A côté de ces cultes à demi grécisés, d'autres plus purement sémitiques arrivèrent de l'intérieur du pays, car les marchands étaient souvent originaires de cités de l'*hinterland*, comme d'Apamée ou d'Épiphanie dans la Cœlé-Syrie, ou même de villages du plat pays. Le courant

de l'émigration alla grossissant à mesure que Rome incorpora à l'empire les petits royaumes qui conservaient au delà du Liban et de l'Oronte une indépendance précaire. En 71, la Commagène, qui s'étend entre le Taurus et l'Euphrate, fut annexée par Vespasien; un peu plus tard, les dynasties de Chalcis et d'Émèse furent pareillement privées de leur pouvoir. Néron, semble-t-il, avait déjà pris possession de Damas; un demi-siècle plus tard, Trajan constituait au sud la nouvelle province d'Arabie (106 après J.-C.), et l'oasis de Palmyre, grand entrepôt de marchandises, perdait en même temps son autonomie. Rome étendait ainsi son autorité directe jusqu'au désert sur des pays qui n'étaient hellénisés que superficiellement et où les dévotions indigènes avaient conservé toute leur ferveur sauvage. Des relations fréquentes s'établirent dès lors entre l'Italie et ces contrées, jusque-là peu accessibles. Le commerce s'y développa à mesure qu'on y créa des routes, et, avec les intérêts du négoce, les besoins de l'administration provoquèrent un échange incessant d'hommes, de produits et de croyances entre ces pays excentriques et les provinces latines.

Aussi, voit-on ces annexions suivies d'un nouvel afflux de divinités syriennes en Occident. C'est ainsi qu'à Pouzzoles, où venaient aboutir les principales lignes de navigation du Levant, le Baal de Damas (*Iupiter Damascenus*) avait au IIe siècle un temple desservi par des bourgeois considérés, et Dusarès, originaire du fond de l'Arabie, s'y voyait dresser des autels et offrir deux chameaux d'or[17]. Ils vinrent y tenir compagnie à une divinité plus anciennement réputée, le Hadad de Baalbek-Héliopolis (*Iupiter Heliopolitanus*), dont le temple immense, restauré par Antonin-le-Pieux, et qui passait pour une des merveilles du monde[18], se dresse encore en face du Liban dans son élégance majestueuse. Héliopolis avait été avec Béryte la plus ancienne colonie fondée en Syrie sous Auguste; son dieu participa à la position privilégiée accordée aux habitants de ces deux villes, qui l'adoraient avec une commune dévotion[19], et il fut plus facilement que les autres naturalisé romain.

La conquête de la Syrie entière jusqu'à l'Euphrate et la soumission même d'une partie de la Mésopotamie favorisèrent encore d'une autre façon la diffusion des cultes sémitiques. Les

Césars allèrent chercher dans ces contrées, peuplées en partie de races guerrières, des recrues pour l'armée impériale. Ils y levèrent un grand nombre de légionnaires et surtout des troupes auxiliaires, qui furent transportées sur toutes les frontières. Cavaliers et fantassins originaires de ces provinces formaient des contingents importants dans les garnisons d'Europe et d'Afrique. Ainsi, une cohorte montée de mille archers d'Émèse est établie en Pannonie, une autre d'archers de Damas dans la Germanie supérieure; la Maurétanie reçoit des irréguliers de Palmyre, et des corps recrutés dans l'Iturée, à la lisière du désert d'Arabie, campent à la fois en Dacie, en Germanie, en Égypte et en Cappadoce. La Commagène à elle seule ne fournit pas moins de six cohortes de cinq cents hommes qui sont envoyées sur le Danube et en Numidie [20].

Le nombre des dédicaces consacrées par des soldats prouve à la fois la vivacité de leur foi et la diversité de leurs croyances. Comme les marins d'aujourd'hui, transportés sous des climats étrangers, exposés à des périls incessants, ils étaient enclins à invoquer sans cesse la protection du ciel, et ils restaient attachés

aux dieux, qui, dans leur lointain exil, leur rappelaient la patrie absente. Aussi n'est-il pas étonnant que les Syriens enrôlés dans l'armée aient pratiqué près de leurs camps le culte de leurs Baals. Une inscription en vers à la louange de la déesse d'Hiérapolis a été découverte au nord de l'Angleterre, près du vallum d'Hadrien; elle a pour auteur un préfet, probablement celui d'une cohorte de *Hamii*, stationnée dans ce poste extrême[21].

Les militaires ne vinrent pas tous, comme cet officier, grossir les rangs des fidèles qui adoraient des divinités depuis longtemps adoptées par le monde latin. Ils en apportèrent aussi de nouvelles, arrivées de plus loin encore que leurs devancières, des confins mêmes du monde barbare, car c'est là surtout qu'on pouvait recruter des hommes aguerris. Ce seront, par exemple, *Baltis*, une « Notre Dame » de l'Osrhoène au delà de l'Euphrate[22], *Aziz*, le « dieu fort » d'Édesse, assimilé à l'étoile Lucifer[23], *Malakbel*, le « messager du Seigneur », patron des Palmyréniens, qui apparaît avec divers compagnons à Rome, en Numidie, en Dacie[24]. Le plus célèbre de ces dieux est à cette époque le Jupiter de Doliché, une petite ville de la Com-

magène qui lui dut son illustration. Grâce aux troupes originaires de cette contrée, ce Baal obscur, dont aucun écrivain ne mentionne le nom, trouva des adorateurs dans toutes les provinces romaines jusqu'en Afrique, en Germanie et en Bretagne. Le nombre des dédicaces connues qui lui sont consacrées, dépasse la centaine, et il s'accroît tous les jours. Primitivement un dieu de la foudre, représenté brandissant une hache, ce génie local de l'orage s'éleva au rang de divinité tutélaire des armées impériales[35].

La diffusion des cultes sémitiques en Italie, qui commença insensiblement sous la République, se produisit surtout à partir du Ier siècle de notre ère. Leur expansion et leur multiplication furent rapides, et ils atteignirent l'apogée de leur puissance au IIIe siècle. Leur influence devint presque prépondérante quand l'avènement des Sévères leur valut l'appui d'une cour à demi syrienne. Les fonctionnaires de tout ordre, les sénateurs et les officiers, rivalisèrent de piété envers les dieux protecteurs de leurs souverains et protégés par eux. Des princesses intelligentes et ambitieuses, Julia Domna, Julia Maesa, Julia Mammaea, dont l'ascendant

fut si considérable, se firent les propagatrices de leur religion nationale. On connaît le pronunciamento audacieux qui, en 218, mit sur le trône un enfant de quatorze ans, serviteur du Baal d'Émèse, l'empereur Héliogabale. Il prétendit donner à son dieu barbare, jusqu'alors presque inconnu, la primauté sur tous les autres. Les auteurs anciens racontent avec indignation comment ce prêtre couronné voulut élever sa pierre noire, idole grossière apportée d'Émèse, au rang de divinité souveraine de l'empire en lui subordonnant tout l'ancien panthéon; ils ne tarissent pas en détails révoltants sur le débordement de débauches, auxquelles les fêtes du nouveau *Sol invictus Elagabal* servaient de prétexte[26]. A la vérité, on peut se demander si les historiens romains, très hostiles à l'étranger qui impérieusement faisait dominer partout les usages de sa patrie, n'ont pas dénaturé ou méconnu en partie la réalité des faits. La tentative d'Héliogabale pour faire reconnaître son dieu comme le dieu suprême, pour établir dans le ciel une sorte de monothéisme, comme la monarchie régnait sur la terre, fut sans doute trop violente, maladroite et prématurée, mais elle répondait aux aspirations du temps, et l'on doit

se souvenir que non seulement à Rome, mais dans tout l'empire, des colonies puissantes de Syriens pouvaient servir d'appui à la politique impériale.

Un demi-siècle plus tard, Aurélien s'inspirait de la même pensée en créant un nouveau culte du « Soleil invincible ». Adoré dans un temple splendide par des pontifes égalés aux anciens pontifes de Rome, fêté tous les quatre ans par des jeux magnifiques, *Sol invictus* était, lui aussi, élevé au rang suprême dans la hiérarchie divine, et devenait le protecteur spécial des empereurs et de l'empire. Le pays où Aurélien trouva le modèle qu'il chercha à reproduire, fut encore la Syrie : il transporta dans le nouveau sanctuaire les images de Bêl et d'Hélios, emportées de Palmyre, vaincue par ses armes [27].



Ainsi les souverains à deux reprises voulurent remplacer par un dieu sémitique le Jupiter capitolin, faire d'un culte sémitique le culte principal et officiel des Romains. Ils proclamaient la déchéance de la vieille idolâtrie latine au profit d'un autre paganisme, emprunté à la Syrie. Quelle supériorité reconnaissait-on donc

aux croyances de ce pays ? Pourquoi même un général d'Illyrie, comme Aurélien, allait-il y chercher le type le plus parfait de la religion païenne ? Voilà le problème qui se pose et qui ne pourra être résolu que si l'on se rend un compte exact de ce qu'étaient devenues sous l'Empire les croyances des Syriens.

C'est là une question encore mal élucidée. En dehors de l'opuscule, très superficiel, de Lucien sur la *dea Syria*, nous ne trouvons guère de renseignements dignes de créance dans les écrivains grecs ou latins. L'ouvrage de Philon de Byblos, interprétation evhémériste d'une prétendue cosmogonie phénicienne, est un alliage de très mauvais aloi. Nous ne possédons pas non plus, comme pour l'Égypte, les recueils originaux des liturgies sémitiques. Ce que nous avons appris, nous le devons surtout aux inscriptions, et si celles-ci fournissent des indications précieuses sur la date et l'aire d'expansion de ces cultes, elles sont presque muettes sur leurs doctrines. La lumière doit être attendue ici de fouilles pratiquées dans les grands sanctuaires de Syrie et aussi d'une interprétation plus exacte des monuments figurés, que nous

possédons déjà en assez grand nombre, notamment de ceux du Jupiter Dolichénus.

Cependant dès à présent certains caractères du paganisme sémitique peuvent être reconnus, et, il faut l'avouer, si on le jugeait sur les apparences qui frappent tout d'abord, on l'apprécierait défavorablement.

Il était resté en lui un fonds d'idées très primitives, de naturisme aborigène, qui s'était maintenu à travers de longs siècles et devait persister en partie sous le christianisme et l'islamisme jusqu'à nos jours[26], — culte des hauts lieux sur lesquels une enceinte rustique marque parfois la limite du territoire consacré, — culte des eaux, qui s'adresse à la mer, aux rivières qui coulent des montagnes, aux sources qui jaillissent du sol, aux étangs, aux lacs et aux puits où l'on jette pareillement les offrandes, soit qu'on vénère en eux la boisson qui désaltère et vivifie ou bien l'humeur féconde de la terre, — culte des arbres qui ombragent les autels et que nul ne peut abattre ou mutiler, — culte des pierres et surtout des pierres brutes appelées « bétyles » et qui, leur nom l'indique *(beth-El)*, sont regardées comme la demeure du dieu, ou pour mieux dire la matière où le divin

s'incorpore[29]. C'est sous la forme d'une pierre conique qu'Aphrodite Astarté était adorée à Paphos, et un aérolithe noir, couvert de saillies et d'empreintes, auxquelles on attachait un sens symbolique, représentait Élagabal, et fut transporté, nous le rappelions, d'Émèse à Rome.

En même temps que les objets matériels, les animaux recevaient leur tribut d'hommages. Jusqu'à la fin du paganisme et même bien au delà, se sont perpétuées des survivances de la vieille zoolâtrie des Sémites. Souvent les dieux sont représentés debout sur des animaux : ainsi le Baal de Dolichè se tient sur un taureau, et sa parèdre, sur un lion. Autour de certains temples une quantité de bêtes sauvages erraient en liberté dans un parc sacré[30], souvenir du temps où elles passaient pour divines. Deux animaux surtout étaient l'objet d'une vénération générale : la colombe et le poisson. La colombe, dont les multitudes vagabondes accueillaient le voyageur débarquant à Ascalon[31] et dont les blancs tourbillons s'ébattaient dans les parvis de tous les sanctuaires d'Astarté[32], appartenait, pour ainsi dire, en propre à la déesse de

l'amour, dont elle est restée le symbole, et au peuple qui adorait celle-ci avec prédilection.

> Quid referam ut volitet crebras intacta per urbes
> Alba palaestino sancta columba Syro[33] ?

Le poisson, consacré à Atargatis, qui sans doute primitivement était représentée elle-même sous cette forme, comme Dagon le resta toujours[34], était nourri dans des viviers à proximité des temples[35], et une crainte superstitieuse empêchait de le toucher, car la déesse punissait le sacrilège en couvrant son corps d'ulcères et de tumeurs[36]. Mais, dans certains repas mystiques, les prêtres et les initiés consommaient cette nourriture prohibée, et croyaient ainsi absorber la chair de la divinité elle-même. Cette adoration et ces usages, répandus en Syrie, ont probablement inspiré à l'époque chrétienne le symbolisme de l'Ichthys[37].

Toutefois au-dessus de cette couche inférieure et primordiale, qui affleurait encore par endroits, des croyances moins rudimentaires s'étaient formées. A côté des objets matériels et des animaux, le paganisme syrien vénérait aussi et surtout des divinités personnelles. On a reconstitué avec ingéniosité le caractère des dieux adorés primitivement par les tribus sé-

mitiques [38]. Chacune a son Baal et sa Baalat qui la protègent et auxquels ses membres seuls peuvent rendre un culte. Le nom de *Ba'al* « maître » résume la conception qu'on se fait de lui. Il est regardé d'abord comme le souverain de ses fidèles, et sa situation à leur égard est celle d'un potentat oriental par rapport à ses sujets ; ils sont ses serviteurs ou pour mieux dire ses esclaves [39]. Le Baal est en même temps le « maître » ou propriétaire de la terre où il réside et qu'il fertilise en y faisant jaillir les sources. Ou bien son domaine est le firmament, il est le *dominus caeli*, d'où il fait tomber les eaux supérieures dans le fracas des orages. Toujours on l'unit à une « reine » céleste ou terrestre, et il est, en troisième lieu, le « seigneur » ou l'époux de la « dame » qui lui est associée. L'un représente le principe masculin, l'autre le principe féminin ; ils sont les auteurs de toute fécondité, et par suite le culte de ce couple divin prend souvent un caractère sensuel et voluptueux.

Nulle part, en effet, l'impudeur ne s'étalait aussi crûment que dans les temples d'Astarté, dont les servantes honoraient la déesse avec d'inlassables ardeurs. Les prostitutions sacrées

n'ont été en aucun pays aussi développées qu'en Syrie, et on ne les trouve guère en Occident que là où les Phéniciens les ont importées, comme au mont Éryx. Ces égarements où l'on persévéra jusqu'à la fin du paganisme[40], doivent probablement s'expliquer par la constitution primitive de la tribu sémitique, et l'usage religieux dut être à l'origine une des formes de l'exogamie, qui obligeait la femme à s'unir d'abord à un étranger[41].

De plus, seconde tare, aucune religion n'a pratiqué aussi longtemps les sacrifices humains, immolant pour plaire à des dieux sanguinaires, des enfants et des hommes faits. Hadrien eut beau interdire ces offrandes meurtrières[42], elles se maintinrent dans certains rites clandestins et dans les bas-fonds de la magie jusqu'à la chute des idoles et même plus tard. Elles correspondaient aux idées d'une époque où la vie d'un captif ou d'un esclave n'était pas plus précieuse que celle du bétail.

Ces usages sacrés et beaucoup d'autres sur lesquels Lucien insiste avec complaisance dans son opuscule sur la déesse d'Hiérapolis, faisaient ainsi revivre journellement dans les temples de Syrie les mœurs d'un passé bar-

bare. De toutes les vieilles conceptions qui avaient régné successivement dans le pays, aucune n'avait complètement disparu. Comme en Égypte, des croyances de date et de provenance très diverses coexistaient, sans qu'on cherchât ou sans qu'on réussît à les accorder. La zoolâtrie, la litholâtrie, toutes les dévotions naturistes y survivaient à la sauvagerie qui les avaient créées. Les dieux étaient restés plus qu'ailleurs des chefs de clan [43], parce que l'organisation en tribus subsistait plus vivace et plus développée que dans toute autre région : sous l'Empire, beaucoup de cantons sont encore soumis à ce régime et commandés par des « ethnarques » ou « phylarques [44] ». La religion, qui sacrifiait à la divinité la vie des hommes et la pudeur des femmes, était demeurée sous bien des rapports au niveau moral de peuplades insociables et sanguinaires. Ses rites obscènes et atroces provoquèrent un soulèvement exaspéré de la conscience romaine quand Héliogabale tenta de les introduire en Italie avec son Baal d'Émèse.

***

Comment est-il donc compréhensible que les dieux syriens se soient néanmoins imposés à

l'Occident et fait accepter des Césars eux-mêmes ? C'est que le paganisme sémitique, pas plus que celui des bords du Nil, ne doit être jugé uniquement d'après certaines pratiques qui semblent révoltantes, et qui perpétuaient au milieu de la civilisation la barbarie et les puérilités d'une société inculte. Comme en Égypte, il faut distinguer entre la religion populaire, infiniment diverse, enfermée dans ses coutumes locales, et la religion sacerdotale. La Syrie possédait une quantité de grands sanctuaires où un clergé instruit méditait et dissertait sur la nature des êtres divins et sur le sens de traditions héritées de lointains aïeux. Il s'efforçait constamment — son intérêt même le lui commandait — d'amender les traditions sacrées, d'en modifier l'esprit quand la lettre était immuable, afin qu'elles répondissent aux aspirations nouvelles d'une époque plus avancée, et il avait ses mystères et ses initiés à qui il révélait une sagesse supérieure aux croyances vulgaires de la foule [45].

On peut souvent tirer d'un même principe des conséquences diamétralement opposées. C'est ainsi que la vieille idée du *tabou*, qui transforma, ce semble, les maisons d'Astarté en mai-

sons de débauche, devint aussi la source d'un code sévère de morale. Les tribus sémitiques étaient hantées de la crainte du tabou. Une multitude de choses étaient impures ou sacrées, car, dans la confusion originelle, ces deux notions n'étaient pas nettement différenciées. La faculté qu'a l'homme d'user pour ses besoins de la nature qui l'environne, était ainsi limitée par une foule de prohibitions, de restrictions, de conditions. Celui qui touchait un objet interdit était souillé et corrompu ; ses semblables s'écartaient de lui, et il ne pouvait plus participer au sacrifice. Pour effacer cette tache, il devra recourir à des ablutions ou à d'autres cérémonies, connues des prêtres. La pureté conçue d'abord comme purement matérielle devient bientôt rituelle et enfin spirituelle. La vie est enveloppée d'un réseau de prescriptions circonstanciées dont toute violation entraîne une déchéance et exige une pénitence. La préoccupation de se maintenir toujours en état de sainteté, ou de la recouvrer quand on l'a perdue, occupe toute l'existence. Elle n'est pas particulière aux Sémites, mais ils lui ont accordé une valeur primordiale[46]. Et les dieux, qui possèdent nécessairement cette qualité d'une manière émi-

nente, sont par excellence des êtres « saints » (ἅγιοι)[47].

Ainsi, l'on réussit souvent à dégager de vieilles croyances, instinctives et absurdes, des principes de conduite et des dogmes de foi. Toutes les doctrines théologiques qui se répandaient en Syrie modifiaient l'antique conception qu'on se faisait des Baals. Mais il est infiniment difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de déterminer la part des influences diverses, qui depuis les conquêtes d'Alexandre jusqu'à la domination romaine contribuèrent à faire du paganisme syrien ce qu'il était devenu sous les Césars. La civilisation de l'empire des Séleucides est mal connue, et nous ne pouvons déterminer ce qu'y produisit l'alliance de la pensée grecque avec les traditions des Sémites[48]. Les religions des peuples voisins eurent aussi une action indéniable. La Phénicie et le Liban restèrent tributaires de l'Égypte au point de vue moral longtemps après qu'ils se furent affranchis de la suzeraineté des Pharaons. La théogonie de Philon de Byblos emprunte à ce pays des dieux et des mythes, et Hadad était honoré à Héliopolis « suivant le rite égyptien plutôt qu'assyrien[49] ». Le monothéisme rigoureux des

Juifs, dispersés dans tout le pays, dut agir aussi comme un ferment actif de transformation[50]. Mais ce fut Babylone qui conserva l'hégémonie intellectuelle, même après sa déchéance politique. La puissante caste sacerdotale qui y régnait ne fut pas détruite avec l'indépendance de sa patrie, et elle survécut aux conquêtes d'Alexandre comme précédemment à la domination perse. Les recherches des assyriologues ont prouvé la persistance de son ancien culte sous les Séleucides, et du temps de Strabon les « Chaldéens » disputaient encore dans les écoles rivales de Borsippa et d'Orchoè sur les premiers principes et la cosmologie[51]. L'ascendant de ce clergé érudit s'exerça sur toutes les contrées d'alentour : à l'est sur la Perse, au nord sur la Cappadoce, mais plus que nulle part ailleurs il fut reconnu par les Syriens, qui étaient unis aux Sémites orientaux par la communauté de la langue et du sang. Même quand les Parthes eurent arraché aux Séleucides la vallée de l'Euphrate, les rapports avec les grands temples de cette région restèrent ininterrompus. Les plaines de la Mésopotamie, peuplées de races congénères, s'étendaient des deux côtés d'une frontière que n'avait pas marquée

la nature; de grandes voies commerciales suivaient le cours des deux fleuves qui descendent vers le golfe Persique ou coupaient à travers le désert, et les pèlerins venaient de Babylone, nous dit Lucien, faire leurs dévotions à la Dame de Bambyce[52].

Les relations spirituelles entre le judaïsme et cette grande métropole religieuse furent constantes depuis l'époque de l'Exil. A la naissance du christianisme, elles se manifestèrent par l'éclosion de sectes gnostiques, où la mythologie sémitique formait avec les idées juives et grecques des combinaisons étranges et servait de fondement à des constructions extravagantes[53]. Enfin au déclin de l'Empire, c'est encore de Babylonie, que sortit la dernière forme de l'idolâtrie qui fut accueillie dans le monde latin : le manichéisme. On peut se figurer combien l'action religieuse de ce pays dut être puissante sur le paganisme syrien.

Cette action se manifesta sous diverses formes. Elle introduisit d'abord des dieux nouveaux : ainsi Bêl passa du panthéon babylonien dans celui de Palmyre et fut honoré dans toute la Syrie du Nord[54]. Elle provoqua aussi des groupements nouveaux d'anciennes divinités : on

ajouta au couple primitif du Baal et de la Baalat un troisième membre pour former une de ces triades qu'affectionnait la théologie chaldéenne. Ce fut le cas à Hiérapolis comme à Héliopolis, dont les trois dieux Hadad, Atargatis et Simios deviennent dans les inscriptions latines Jupiter, Vénus et Mercure[55]. Enfin et surtout l'astrolâtrie modifia profondément le caractère des puis sances célestes, et, par une conséquence ultérieure, celui du paganisme romain tout entier. Elle leur donna d'abord, à côté de leur nature propre, une seconde personnalité; les mythes sidéraux vinrent s'inscrire en surcharge sur les mythes agraires, et peu à peu les effacèrent. L'astrologie, née sur les bords de l'Euphrate, s'imposa même en Égypte au clergé hautain et inabordable du plus conservateur de tous les peuples[56]. La Syrie l'accueillit sans réserve et se donna à elle tout entière[57]; c'est ce dont témoignent aussi bien la littérature que la numismatique et l'archéologie : ainsi, le roi Antiochus de Commagène, qui mourut en 34 avant J.-C., s'était bâti sur un éperon du Taurus un tombeau monumental, où il plaça, à côté des images de ses divinités ancestrales, son horoscope, figuré sur un grand bas-relief[58].

L'importance qu'eut l'introduction des cultes syriens en Occident est donc qu'ils y apportèrent indirectement certaines doctrines théologiques des Chaldéens, comme Isis et Sérapis y transportèrent d'Alexandrie des croyances de la vieille Égypte. L'empire romain reçut successivement le tribut religieux des deux grands peuples qui avaient autrefois dominé le monde oriental. Il est caractéristique que le dieu qu'Aurélien ramena d'Asie pour en faire le protecteur de ses états (p. 139), Bêl, soit en réalité un Babylonien, émigré à Palmyre[59], entrepôt cosmopolite que sa situation semblait prédestiner à devenir l'intermédiaire entre la civilisation de la vallée de l'Euphrate et celle du bassin de la Méditerranée.

L'action qu'exercèrent les spéculations des Chaldéens sur la pensée gréco-romaine, peut être affirmée avec certitude, mais non encore strictement définie. Elle fut à la fois philosophique et religieuse, littéraire et populaire. Toute l'école néo-platonicienne se réclame de ces maîtres vénérables, sans qu'il soit possible de déterminer ce qu'elle leur doit réellement. Un recueil de vers, souvent cité depuis le IIIe siècle sous le nom d'« Oracles chaldaïques »

(Λόγια Χαλδαϊκά), combine les anciennes théories helléniques avec un mysticisme fantastique certainement importé d'Orient. Il est à la Babylonie ce que la littérature hermétique est à l'Égypte, et il est pareillement difficile de déterminer la nature de chacun des ingrédients que le rédacteur du poème a fait entrer dans ses compositions sacrées. Mais auparavant déjà, les cultes syriens avaient, par leur propagande dans les masses, largement répandu en Occident des idées nées sur les bords lointains de l'Euphrate, et je voudrais essayer d'indiquer brièvement ici quel fut leur apport dans le syncrétisme païen.



Nous avons vu que les dieux d'Alexandrie avaient séduit les âmes surtout par la promesse d'une immortalité bienheureuse. Ceux de la Syrie durent certainement aussi satisfaire des préoccupations qui tourmentaient alors tous les esprits. A la vérité, les vieilles idées sémitiques sur la destinée dans l'au-delà étaient peu consolantes. On sait combien leur conception de la vie d'outre-tombe était triste, terne, désespérante. Les morts descendent dans un royaume souterrain où ils mènent une existence

misérable, pâle reflet de celle qu'ils ont perdue ; sujets aux besoins et à la souffrance, ils doivent être sustentés par les offrandes funèbres que leurs descendants font sur leur sépulture. Ce sont là d'antiques croyances et d'antiques usages qui se retrouvent dans la Grèce et l'Italie primitives.

Mais à cette eschatologie rudimentaire se substitua une tout autre conception, qui était en relation étroite avec l'astrologie chaldéenne, et qui se répandit avec elle en Occident vers la fin de la République. Suivant cette doctrine, l'âme de l'homme après la mort remonte au ciel pour y vivre au milieu des étoiles divines. Tant qu'elle séjourne ici-bas, elle est soumise à toutes les exigences amères d'une destinée déterminée par les révolutions des astres ; mais lorsqu'elle s'élève dans les régions supérieures, elle échappe à cette nécessité et aux limites mêmes du temps ; elle participe à l'éternité des dieux sidéraux qui l'environnent et auxquels elle est égalée[60]. Pour les uns, elle est attirée par les rayons du Soleil et après avoir passé par la Lune, où elle se purifie, elle va se perdre dans l'astre étincelant du jour[61]. Une théorie plus purement astrologique et qui est

sans doute un développement de la première, enseignait que les âmes descendaient sur la terre du haut du ciel en traversant les sphères des sept planètes et acquéraient ainsi les dispositions et les qualités propres à chacun de ces astres. Après le trépas, elles retournaient par le même chemin à leur première demeure. Pour parvenir d'une sphère à la suivante, elles devaient franchir une porte gardée par un commandant (ἄρχων)[62]. Seules, celles des initiés connaissaient le mot de passe qui fléchissait ces gardiens incorruptibles, et sous la conduite d'un dieu psychopompe[63] montaient sûrement de zone en zone. A mesure qu'elles s'élevaient, elles se dépouillaient « comme de vêtements », des passions et des facultés qu'elles avaient reçues en s'abaissant ici-bas, et débarrassées de tout vice et de toute sensualité, pénétraient dans le huitième ciel pour y jouir, essences subtiles, d'une béatitude sans fin.

Peut-être cette dernière doctrine, qui est indubitablement d'origine babylonienne, n'a-t-elle pas été acceptée généralement dans les cultes syriens, comme elle le fut dans les mystères de Mithra, mais certainement ces cultes, imprégnés d'astrologie, répandirent la croyance

que les âmes des fidèles, qui avaient vécu pieusement, s'élevaient jusqu'aux sommets des cieux, où une apothéose les rendait semblables aux dieux lumineux[64]. Cette doctrine détrôna peu à peu sous l'Empire toutes les autres; les Champs Élysées, que les sectateurs d'Isis et Sérapis situaient encore dans les profondeurs de la terre, furent transportés dans l'éther qui baigne les étoiles fixes[65], et le monde souterrain fut dès lors réservé aux méchants, qui n'avaient pas obtenu le passage à travers les portes célestes.

Les espaces sublimes où vivent les âmes purifiées, sont aussi le séjour du dieu suprême[66]. En même temps que les idées sur la fin de l'homme, l'astrologie transforma celles qu'on se faisait de la nature de la divinité. C'est surtout par là que les cultes syriens furent originaux; car si les mystères alexandrins pouvaient offrir aux hommes des perspectives d'immortalité aussi réconfortantes que l'eschatologie de leurs rivaux, ils ne se haussèrent que tardivement jusqu'à une théologie équivalente. Aux Sémites revient l'honneur d'avoir réformé le plus radicalement l'ancien fétichisme. Leurs conceptions étroites et basses au moment où nous pouvons

d'abord les saisir, s'élargissent et s'élèvent jusqu'à atteindre à une sorte de monothéisme,

Les tribus syriennes, nous l'avons vu (p. 143), adoraient, comme toutes les peuplades primitives, un dieu de la foudre[67]. Il ouvrait les réservoirs du firmament pour faire tomber la pluie et fendait les arbres géants des forêts à l'aide de la double hache qui resta toujours son attribut[68]. Lorsque les progrès de l'astronomie reculèrent les constellations à des distances incommensurables, le « Ba'al des cieux » (*Ba'al šamîn*) dut nécessairement grandir en majesté. Sans doute à l'époque des Achéménides, un rapprochement avec l'Ahoura-Mazda des Perses, ancien dieu de la voûte céleste devenu la plus haute puissance physique et morale, favorisa la transformation du vieux génie du Tonnerre[69]. On continua à adorer en lui le ciel matériel; il est encore sous les Romains dit simplement *Caelus*, aussi bien que « Jupiter céleste » (*Iupiter Caelestis*, Ζεὺς Οὐράνιος[70]), mais c'est un ciel dont une science sacrée étudie et vénère le mécanisme harmonieux. Les Séleucides le réprésentent sur leurs monnaies le front surmonté d'un croissant et portant un soleil à sept rayons, pour rappeler qu'il préside

au cours des astres[71] ; ailleurs il est accosté des deux Dioscures, parce que ces héros qui, suivant le mythe grec, participaient alternativement à la vie et à la mort, étaient devenus des personnifications des deux hémisphères célestes. Cette uranographie religieuse plaça dans la région la plus élevée du monde la résidence de la divinité suprême, elle lui donna pour siège la zone la plus éloignée de la terre, au-dessus de celles des planètes et des étoiles fixes. C'est ce qu'on entendit exprimer par le nom de Très-Haut (Ὕψιστος) qu'on appliqua aussi bien aux Baals syriens qu'à Jéhovah[72]. Suivant la théologie de cette religion cosmique, le Très-Haut a pour séjour l'orbe immense qui contient les sphères de tous les astres et embrasse l'univers entier, soumis à sa domination. Les Latins traduisirent le nom de cet « Hypsistos » par *Iupiter summus exsuperantissimus*[73] pour montrer sa prééminence sur tous les êtres divins.

Son pouvoir était en effet infini. Le postulat primordial de l'astrologie chaldéenne, c'est que tous les phénomènes et les événements de ce monde sont déterminés nécessairement par des influences sidérales. Les changements de la

nature, comme les dispositions des hommes, sont soumis fatalement aux énergies divines qui résident dans le ciel. En d'autres termes, les dieux sont « tout-puissants » ; ils sont les maîtres du Destin qui gouverne souverainement l'univers. Cette notion de leur omnipotence apparaît comme le développement de l'antique autocratie qu'on reconnaissait aux Baals. Ceux-ci étaient conçus, nous l'avons dit, à l'image d'un monarque asiatique, et la terminologie religieuse se plaisait à faire ressortir l'humilité de leurs serviteurs par rapport à eux. On ne trouve en Syrie rien d'analogue à ce qui existait en Égypte, où le prêtre croyait pouvoir contraindre ses dieux à agir et osait même les menacer (p. 140) [74]. La distance qui sépare l'humain et le divin fut toujours beaucoup plus large chez les Sémites, et l'astrologie vint seulement la marquer davantage en lui donnant un fondement doctrinal et une apparence scientifique. Les cultes asiatiques répandirent dans le monde latin la conception de la souveraineté absolue, illimitée, de Dieu sur la terre. Apulée appelle la déesse syrienne *omnipotens et omniparens*, « maîtresse et mère de toutes choses » [75].

En outre l'observation des cieux étoilés avait

conduit les Chaldéens à la notion de l'éternité divine. La constance des révolutions sidérales fit conclure à leur perpétuité. Les astres poursuivent sans cesse leur course toujours inachevée ; parvenus au terme de leur carrière, ils reprennent sans trêve la route déjà parcourue, et les cycles d'années, selon lesquels se produisent leurs mouvements, se prolongent à l'infini dans le passé et se succèdent à l'infini dans l'avenir [76]. Ainsi un clergé d'astronomes conçut nécessairement le Baal, « seigneur du ciel », comme étant — ces titres reviennent constamment dans les inscriptions sémitiques — le « maître de l'éternité » ou « celui dont le nom est loué dans l'éternité » [77]. Les astres divins ne meurent plus, comme Osiris ou comme Attis ; chaque fois qu'ils semblent s'affaiblir, ils renaissent à une vie nouvelle, toujours invincibles (*invicti*).

Cette notion théologique pénétra avec les mystères des Baals de Syrie dans le paganisme occidental [78]. Toujours, quand on trouve dans les provinces latines une dédicace à un *deus aeternus*, il s'agit d'un dieu sidéral syrien et, fait remarquable, ce n'est qu'au IIe siècle de notre ère que cette épithète entre dans l'usage

rituel, en même temps que se propage le culte du dieu Ciel (*Caelus*)[79]. Les philosophes avaient eu beau placer depuis longtemps la cause première en dehors des limites du temps ; leurs théories n'avaient pas pénétré dans la conscience populaire, ni réussi à modifier le formulaire traditionnel des liturgies. Pour le peuple, les divinités étaient toujours des êtres plus beaux, plus vigoureux, plus puissants que les hommes, mais nés comme eux et soustraits seulement à la vieillesse et au trépas, les Immortels du vieil Homère. Les prêtres syriens vulgarisèrent dans le monde romain l'idée que Dieu est sans commencement et sans fin, et contribuèrent ainsi, parallèlement au prosélytisme juif, à donner l'autorité d'un dogme religieux à ce qui n'était auparavant qu'une théorie métaphysique.

Les Baals sont universels comme ils sont éternels et leur pouvoir devient sans limite dans l'espace comme dans le temps. Les deux idées sont corrélatives ; le titre de « *mar 'olam* » qu'ils portent parfois, peut être traduit par « seigneur de l'univers », comme par « seigneur de l'éternité », et l'on s'est complu certainement à revendiquer pour eux cette double qualité[80]. Les cieux, peuplés de constellations divines et par-

courus par les planètes assimilées aux habitants de l'Olympe, déterminent par leurs mouvements les destinées de tout le genre humain, et la terre entière est soumise aux changements que provoquent leurs révolutions [81]. Dès lors, le vieux *Ba'al šamîn* se transforme nécessairement en une puissance universelle. Sans doute, il subsistait encore en Syrie sous les Césars des vestiges d'une époque où, fétiche d'un clan, le dieu local ne pouvait être adoré que par ses membres, et où les étrangers n'étaient admis auprès de ses autels qu'après une cérémonie d'initiation, à titre de frères ou du moins d'hôtes et de clients [82]. Mais dès que s'ouvre pour nous l'histoire des grandes divinités d'Héliopolis ou d'Hiérapolis, elles sont regardées comme communes à tous les Syriens, et une foule de pèlerins viennent de lointains pays obtenir des grâces dans ces villes saintes. C'est comme protecteurs de l'humanité entière que les Baals ont fait des prosélytes en Occident, et y ont réuni dans leurs temples des dévots de toute race et de toute nationalité. Ils se distinguent nettement à cet égard de Jéhovah.

Il est de l'essence du paganisme que la nature d'une divinité s'élargit en même temps que la

quantité de ses fidèles augmente. Chacun lui attribue quelque qualité nouvelle, et son caractère se complique à mesure que se multiplie le nombre de ses adorateurs. En devenant plus puissante, elle tend aussi à se soumettre les dieux qui l'entourent et à concentrer en soi leurs fonctions. Pour résister à l'absorption qui les menace, ceux-ci doivent posséder une personnalité fortement accusée, un caractère très original. Or, les vagues déités des Sémites étaient dépourvues de cette individualité nettement tranchée. On ne trouve pas chez eux, comme dans l'Olympe hellénique, une société bien organisée d'immortels, ayant chacun sa physionomie propre, sa vie indépendante, riche en aventures et en expériences, et exerçant un métier particulier à l'exclusion des autres : celui-ci médecin, celui-là poète, un troisième berger ou chasseur ou forgeron. Les dédicaces grecques qu'on trouve en Syrie sont à cet égard d'une concision éloquente [83] : elles portent d'ordinaire le nom de Zeus accompagné d'une simple épithète : κύριος « Seigneur », ἀνίκητος, « invincible », μέγιστος « très grand ». Tous ces Baals paraissent frères. Ce sont des personnages aux contours

indéterminés, des valeurs interchangeables, et ils furent aisément confondus.

Au moment où les Romains entrèrent en contact avec elle, la Syrie avait déjà traversé une période de syncrétisme analogue à celle que nous pouvons étudier avec plus de précision dans le monde latin. Le vieil exclusivisme, le particularisme national étaient vaincus. Les Baals des grands sanctuaires s'étaient enrichis des vertus[84] de leurs voisins; puis, le même processus se poursuivant, ils avaient emprunté certains traits aux divinités étrangères, apportées par les conquérants grecs. Leur caractère était ainsi devenu indéfinissable; ils remplissaient des fonctions incompatibles et possédaient des attributs inconciliables. Une inscription trouvée en Bretagne[85] assimile la déesse syrienne à la Paix, à la Vertu, à Cérès, à Cybèle et même au signe de la Vierge.

Les dieux sémitiques tendaient ainsi, conformément à la loi qui préside au développement du paganisme, à devenir des « panthées », embrassant tout dans leur compréhension et identifiés avec la nature entière. Les diverses déités ne sont plus que des aspects différents sous lesquels se fait connaître l'Être suprême et

infini. La Syrie, restée dans la pratique profondément et même grossièrement idolâtre, se rapprochait cependant théoriquement du monothéisme ou, si l'on préfère, de l'hénothéisme. Par une étymologie absurde mais curieuse, le nom de Hadad était expliqué comme signifiant « un, un » (*'ad 'ad*)[86].

On trouve partout dans le polythéisme, étroit et morcelé, une tendance confuse qui le pousse à s'élever vers une synthèse supérieure, mais en Syrie l'astrologie donna à des velléités ailleurs indécises la fermeté d'une conviction raisonnée. La cosmologie chaldéenne, qui déifie tous les éléments mais attribue une action prépondérante aux astres, domine tout le syncrétisme syrien. Elle considère le monde comme un grand organisme dont toutes les parties, unies par une solidarité intime, agissent et réagissent les unes sur les autres. La divinité peut donc être regardée, ainsi que le croyaient les anciens Sémites, comme incorporée dans les eaux, dans le feu de la foudre, dans les pierres ou les plantes. Mais les dieux les plus puissants sont les constellations et les planètes, qui régissent le cours des temps et des choses, et surtout le Soleil qui, menant le chœur des étoi-

les, est le roi et le guide de tous les autres luminaires et par suite l'arbitre du monde tout entier[86]. Les doctrines astronomiques des « Chaldéens » enseignaient que, ce globe incandescent attirait et repoussait alternativement les autres corps sidéraux, et les théologiens orientaux en avaient conclu que, réglant les mouvements des cieux, il déterminait par suite toute la vie de l'univers. Ils le regardaient comme le foyer de l'énergie divine qui remplissait le monde jusqu'à ses extrémités. « Lumière intelligente », il était spécialement le créateur de la raison humaine et, de même qu'il écartait tour à tour et ramenait à lui les planètes, par une suite d'émissions et d'absorptions il envoyait, croyait-on, à la naisssance les âmes dans les corps qu'elles animaient, et après la mort les faisait remonter dans son sein[87].

Plus tard lorsqu'on plaça le siège du Très-Haut au delà des limites de l'univers, l'astre radieux qui nous éclaire devint l'image sensible de la puissance suprême, source de toute vie et toute intelligence, intermédiaire entre un Dieu inaccessible et les hommes, celui à qui les foules réservaient de préférence leurs hommages[88].

Le panthéisme solaire, qui, durant la période hellénistique, grandit ainsi parmi les Syriens sous l'influence de l'astrolâtrie chaldéenne, s'imposa sous l'Empire au monde romain tout entier. En esquissant ici très rapidement la constitution de ce système théologique, nous avons fait connaître en même temps la dernière forme que prit l'idée de Dieu dans le paganisme. Rome eut ici la Syrie pour maîtresse et pour devancière. Une divinité unique, toute-puissante, éternelle, universelle, ineffable, qui se rend sensible dans toute la nature mais dont le Soleil est la manifestation la plus splendide et la plus énergique, telle est la dernière formule à laquelle aboutit la religion des Sémites païens et à leur suite celle des Romains. Il ne restait qu'une attache à rompre, en isolant hors du monde cet Être suprême qui résidait dans un ciel lointain, pour aboutir au monothéisme chrétien[89]. Ainsi, nous constatons ici encore comment la propagation des cultes orientaux a aplani les voies au christianisme et annoncé son triomphe. L'astrologie, qui fut toujours combattue par l'Église, avait cependant préparé les esprits à accueillir les dogmes que celle-ci allait proclamer.

# VI

# LA PERSE

Le fait capital qui domine toute l'histoire de l'Asie antérieure dans l'antiquité, c'est l'opposition de la civilisation gréco-romaine et de celle de l'Iran, épisode de la grande lutte qui s'est toujours poursuivie dans ces contrées entre l'Orient et l'Occident. Les Perses, dans le premier élan de leurs conquêtes, étendent leur domination jusque sur les villes d'Ionie et sur les îles de la mer Égée ; mais leur force d'expansion vient se briser au pied de l'Acropole. Cent cinquante ans après, Alexandre détruit l'empire des Achéménides et porte la culture hellénique jusqu'aux bords de l'Indus. Les Parthes Arsacides, deux siècles et demi plus tard, se sont de nouveau avancés jusque près des frontières de la Syrie, et Mithridate Eupator, prétendu descendant de Darius, pénètre à la tête de sa noblesse perse du Pont jusqu'au cœur de la Grèce. Après le flux, le reflux ; l'empire

romain, reconstitué par Auguste, soumet bientôt à une sorte de vassalité, l'Arménie, la Cappadoce et le royaume des Parthes lui-même. Mais depuis le milieu du III<sup>e</sup> siècle, les Sassanides rendent à l'Iran sa puissance et font valoir ses antiques prétentions. Dès lors, jusqu'au triomphe de l'Islam, se poursuit un long duel entre deux états rivaux, dont chacun est tantôt vainqueur, tantôt vaincu, mais sans jamais être abattu, deux états qui, selon le mot d'un ambassadeur du roi Narsès à Galère, étaient « les deux yeux du genre humain[1] ».

L'astre « invincible » des Perses peut pâlir et s'éclipser, mais pour reparaître toujours plus éclatant. La force politique et militaire que ce peuple conserve à travers les siècles, est le résultat et la manifestation de ses hautes qualités intellectuelles et morales. Sa culture originale resta toujours rebelle à une assimilation que subirent à des degrés divers les Aryens de Phrygie, comme les Sémites de Syrie et les Chamites d'Égypte. L'hellénisme et l'*iranisme* — si je puis employer ce terme — sont deux adversaires de même noblesse mais d'éducation différente, qui restèrent toujours séparés

par une hostilité instinctive de race autant que par une opposition héréditaire d'intérêts.

Toutefois il était inévitable qu'entre deux civilisations, restées en contact durant plus de mille ans, se produisissent des échanges multiples. L'influence qu'exerça l'hellénisme jusqu'au plateau de l'Asie centrale, a souvent été mise en lumière[2], mais on n'a peut-être pas montré aussi exactement combien fut grand à travers les âges le prestige de l'Iran, combien étendu le rayonnement de son énergie. Car si le mazdéisme fut l'expression la plus haute de son génie, et si son action fut par suite surtout religieuse, elle ne le fut cependant pas exclusivement.

Le souvenir de l'empire des Achéménides continua longtemps après leur chute de hanter l'esprit des successeurs d'Alexandre. Non seulement les dynasties, soi-disant issues de Darius, qui régnaient sur le Pont, la Cappadoce et la Commagène, cultivèrent les traditions politiques qui les rapprochaient de leurs ancêtres supposés, mais même les Séleucides et les Ptolémées les adoptèrent en partie, comme héritiers légitimes des anciens maîtres de l'Asie. On se rappelait volontiers un idéal de grandeur

passée, et l'on cherchait à le réaliser dans le présent. Plusieurs institutions furent ainsi transmises aux empereurs romains par l'intermédiaire des monarchies asiatiques. Ainsi, celle des *amici Augusti*, amis attitrés et conseillers intimes des princes, adopta en Italie les formes qu'elle avait prises à la cour des diadoques, qui avaient eux-mêmes imité l'antique organisation du palais des Grands Rois[3]. De même la coutume de porter devant les Césars le feu sacré, comme emblème de la perpétuité de leur pouvoir, remonte jusqu'à Darius, et passa avec d'autres traditions iraniennes aux dynasties qui se partagèrent l'empire d'Alexandre. La similitude non seulement de l'observance des Césars avec la pratique des monarques orientaux, mais encore des croyances qu'elles expriment, est frappante, et l'on ne saurait douter de la continuité de cette tradition politique et religieuse[4]. A mesure que le cérémonial aulique et l'histoire interne des royaumes hellénistiques seront mieux connus, on pourra établir avec plus de précision comment la succession des Achéménides, morcelée et amoindrie, finit par être léguée à travers des générations de souverains à ces princes d'Occident qui se proclamaient,

comme les Artaxercès, les maîtres sacro-saints du monde[5]. Sait-on encore que l'habitude de donner aux amis un baiser de bienvenue fut une cérémonie du protocole oriental avant de devenir en Europe une habitude familière[6] ?

Il est plus difficile de suivre les voies dérobées par lesquelles cheminent les idées pures pour passer de peuple à peuple. Mais il est certain qu'au début de notre ère certaines conceptions mazdéennes s'étaient déjà répandues au loin, en dehors de l'Asie. Sous les Achéménides, le parsisme avait eu sur les croyances d'Israël une action dont on peut discuter l'étendue, mais qui est indéniable[7]. Quelques-unes de ses doctrines, comme celles relatives aux anges et aux démons, à la fin du monde et à la résurrection finale, furent, grâce à la diffusion des colonies juives, propagées dans tout le bassin de la Méditerranée.

D'autre part, depuis les conquêtes de Cyrus et de Darius, l'attention toujours éveillée des Grecs se porta vers les doctrines et les pratiques religieuses des nouveaux dominateurs de l'Orient[8]. Une foule de légendes qui font de Pythagore, de Démocrite et d'autres philosophes les disciples des mages, conservent le

souvenir du prestige dont jouissait alors cette puissante tribu sacerdotale. La conquête macédonienne, qui mit les Grecs en rapport direct avec de nombreux sectateurs du mazdéisme, donna une nouvelle impulsion aux travaux dont cette religion était l'objet, et le grand mouvement scientifique qu'Aristote avait inauguré, poussa une quantité d'érudits à s'occuper des doctrines professées par les sujets iraniens des Séleucides. Un renseignement digne de créance nous apprend que les œuvres cataloguées sous le nom de Zoroastre dans la bibliothèque d'Alexandrie comprenaient deux millions de lignes. Cette immense littérature sacrée dut attirer l'attention des savants et provoquer les réflexions des philosophes. La science trouble et équivoque qui se répandait jusque dans les classes populaires sous le nom de *magie*, était, comme son nom même l'indique, en grande partie d'origine perse, et, en même temps que des recettes de physiciens et des procédés de thaumaturges, elle enseignait confusément des doctrines théologiques[9].

Ainsi, bien avant que les Romains ne prissent pied en Asie, certaines institutions des Perses avaient trouvé dans le monde gréco-oriental

des imitateurs, certaines de leurs croyances, des adeptes. Leur action est indirecte, furtive, souvent indiscernable, mais certaine. Les agents les plus actifs de cette diffusion semblent avoir été pour le mazdéisme, comme pour le judaïsme, des colonies de fidèles qui avaient émigré loin de la mère-patrie, Il y eut une *Diaspora* iranienne analogue à celle des Israélites. Des communautés de mages étaient établies non seulement dans l'est de l'Asie Mineure, mais en Galatie, en Phrygie, en Lydie et même en Égypte, et elles restaient partout attachées avec une ténacité persistante à leurs mœurs et à leurs croyances [10].

L'action de l'Iran devint beaucoup plus immédiate lorsque Rome étendit ses conquêtes en Asie Mineure et en Mésopotamie. Des contacts passagers avec des populations mazdéennes se produisirent à partir des guerres contre Mithridate, mais ils ne devinrent fréquents et durables qu'au Ier siècle de notre ère. C'est alors que l'Empire étendit graduellement ses annexions jusqu'à l'Euphrate supérieur, s'adjoignant ainsi tout le plateau d'Anatolie et, au sud du Taurus, la Commagène. Les dynasties indigènes, qui, malgré la vassalité où elles étaient réduites, protégeaient l'isolement séculaire de

ces contrées lointaines, disparurent l'une après l'autre. Les Flaviens construisirent un immense réseau routier à travers ces régions jusqu'alors presque inaccessibles, et établirent ainsi des voies de pénétration aussi importantes pour Rome que le sont, pour la Russie actuelle, les chemins de fer du Turkestan ou de la Sibérie. En même temps les légions vinrent camper sur les bords de l'Euphrate et dans les montagnes de l'Arménie. Ainsi, d'une part, tous les îlots mazdéens disséminés en Cappadoce et dans le Pont entrèrent forcément en rapports constants avec le monde latin, et, d'autre part, la disparition des états tampons de la frontière, fit, à l'époque de Trajan (98-117), de l'empire romain et de celui des Parthes, des puissances limitrophes.

De ces conquêtes et de ces annexions en Asie Mineure et en Syrie date la propagation soudaine en Occident des mystères persiques de Mithra. Car, si une communauté de leurs adeptes paraît avoir existé à Rome dès le temps de Pompée depuis 67 av. J.-C., leur diffusion réelle ne commença qu'à partir des Flaviens vers la fin du I[er] siècle de notre ère. Ils se firent de plus en plus envahissants sous les Antonins et les Sévères

pour rester jusqu'au déclin du IV$^{e}$ siècle le culte le plus important du paganisme. C'est par leur intermédiaire que les doctrines originales du mazdéisme se répandirent le plus largement dans toutes les provinces latines, et c'est d'eux que nous avons à nous occuper en première ligne pour apprécier l'action de l'Iran sur les croyances romaines.

Mais, remarquons le, l'influence grandissante de la Perse ne se manifeste pas seulement dans la sphère religieuse. Surtout depuis que ce pays eut, avec l'avènement de la dynastie des Sassanides (228 ap. J.-C.), repris conscience de son originalité, se fut remis à cultiver ses traditions nationales, eut réorganisé la hiérarchie d'un clergé d'État et retrouvé cette cohésion politique qui lui faisait défaut sous les Parthes, il sentit et fit sentir sa supériorité sur l'empire voisin, déchiré alors par les factions, livré au hasard des pronunciamentos, ruiné économiquement et moralement. Les études qui se poursuivent sur l'histoire de cette période si mal connue, montrent de plus en plus que Rome affaiblie fut alors l'imitatrice de la Perse.

La cour de Dioclétien, avec ses prosternations

devant le maître égalé à la divinité, sa hiérarchie compliquée de fonctionnaires et la foule d'eunuques qui l'avilissent, est, de l'aveu des contemporains, une imitation de celle des Sassanides. Galère déclarait sans ambages que l'absolutisme perse devait être introduit dans son empire[11], et l'ancien césarisme, fondé sur la volonté populaire, parut sur le point de se transformer en une sorte de khalifat.

Des découvertes récentes ont aussi permis d'entrevoir le développement, dans l'empire parthe puis dans l'empire sassanide, d'une puissante école artistique, qui grandit indépendamment des centres grecs de production. Si elle emprunte à la sculpture ou à l'architecture helléniques certains modèles, elle les fond avec des motifs orientaux dans une décoration d'une richesse exubérante. Son champ d'action s'étendit bien au delà de la Mésopotamie jusqu'au sud de la Syrie, où elle nous a laissé des monuments d'une incomparable splendeur d'ornementation, et le rayonnement de ce foyer étincelant éclaira sans doute à la fois Byzance, les barbares du Nord et la Chine[12].

Ainsi l'Orient iranien agit victorieusement sur les institutions politiques et sur les goûts

artistiques comme sur les idées et les croyances des Romains. La propagation de la religion mithriaque, qui se proclama toujours fièrement persique, fut accompagnée d'une foule d'actions parallèles du peuple dont elle était issue. Jamais, pas même à l'époque des invasions musulmanes, l'Europe ne sembla plus près de devenir asiatique qu'au moment où Dioclétien reconnaissait officiellement en Mithra le protecteur de l'empire reconstitué [13]. L'époque où ce dieu parut devoir établir son autorité sur tout le monde civilisé fut une des phases critiques de l'histoire morale de l'antiquité. Une invasion irrésistible de conceptions sémitiques et mazdéennes faillit conquérir à jamais l'esprit occidental. Même quand Mithra eut été vaincu et expulsé de Rome, devenue chrétienne, la Perse ne désarma pas. L'œuvre de conversion où il avait échoué fut reprise par le manichéisme, héritier de ses doctrines cardinales, et le dualisme iranien continua jusqu'au moyen âge à provoquer des luttes sanglantes dans les anciennes provinces romaines.

***

De même qu'on ne peut comprendre le caractère des mystères d'Isis et Sérapis qu'en étudiant

les circonstances de leur création par les Ptolémées, de même on ne se rendra compte des causes de la puissance où atteignirent ceux de Mithra, qu'en remontant à leur première formation.

Pour ceux-ci la question est malheureusement plus obscure. Les auteurs anciens ne nous apprennent presque rien sur l'origine de Mithra. Qu'il soit un dieu perse, c'est un point sur lequel tous sont d'accord, et, à défaut de leur témoignage, l'Avesta nous l'aurait appris. Mais comment est-il arrivé du plateau de l'Iran jusqu'en Italie ? Deux pauvres lignes de Plutarque sont ce que nous possédons de plus explicite à cet égard. Il nous rapporte incidemment que les pirates d'Asie Mineure, vaincus par Pompée en 67, accomplissaient des sacrifices étranges sur l'Olympe, un volcan de Lycie, et pratiquaient des rites occultes, entre autres ceux de Mithra, qui, dit-il, « conservés jusqu'à nos jours, ont été d'abord enseignés par eux [14] ». Un scholiaste de Stace, Lactantius Placidus, écrivain d'une médiocre autorité, nous apprend encore que ce culte passa des Perses aux Phrygiens et des Phrygiens aux Romains [15].

Les deux auteurs s'accordent donc à placer

en Asie Mineure, l'origine de la religion iranienne qui se répandit en Occident, et, en effet, divers indices nous ramènent vers cette contrée. Ainsi, la fréquence du nom de Mithridate dans les dynasties du Pont, de Cappadoce, d'Arménie et de Commagène, que des généalogies fictives prétendaient rattacher aux Achéménides, montre la dévotion que ces rois professaient pour Mithra.

Le mithriacisme, qui fut révélé aux Romains du temps de Pompée, s'était donc constitué dans les monarchies anatoliques durant l'époque précédente, époque d'une intense fermentation morale et religieuse, Malheureusement nous n'avons aucun monument de cette période de son histoire. L'absence de témoignages directs sur le développement des sectes mazdéennes durant les trois derniers siècles avant notre ère, s'oppose à une connaissance sûre du parsisme d'Asie Mineure.

On n'a fouillé dans cette contrée aucun temple consacré à Mithra[16]. Les inscriptions qui mentionnent son nom y sont jusqu'ici rares et insignifiantes. Par suite, nous ne pouvons atteindre qu'indirectement ce culte primitif qui se dérobe à nos investigations. C'est en étudiant le milieu

où il naquit, que nous pourrons tenter d'expliquer les caractères qui le distinguèrent en Occident.

Sous la domination des Achéménides, l'est de l'Asie Mineure fut colonisé par les Perses. Le plateau d'Anatolie se rapprochait, par ses cultures et son climat, de celui de l'Iran et se prêtait notamment à l'élève des chevaux[17]. La noblesse, qui possédait le sol, appartenait en Cappadoce et même dans le Pont, comme en Arménie, à la nation conquérante. Sous les divers régimes qui se succédèrent après la mort d'Alexandre, ces seigneurs fonciers restèrent les véritables maîtres du pays, chefs de clan administrant le canton où ils avaient leurs domaines, et, au moins aux confins de l'Arménie, ils conservèrent, à travers toutes les vicissitudes politiques jusqu'à Justinien, le titre héréditaire de satrapes, qui rappelait leur origine iranienne[18]. Cette aristocratie militaire et féodale fournit à Mithridate Eupator bon nombre des officiers qui l'aidèrent à braver si longtemps les efforts de Rome, et, plus tard, elle sut défendre contre les entreprises des Césars l'indépendance, toujours menacée, de l'Arménie. Or, ces guerriers adoraient Mithra, comme génie protecteur

de leurs armes, et c'est pourquoi Mithra resta toujours, même dans le monde latin, le dieu « invincible », le dieu tutélaire des armées, honoré surtout par les soldats.

A côté de la noblesse perse, un clergé perse s'était établi dans la péninsule. Il desservait des temples célèbres, consacrés aux dieux mazdéens, à Zéla dans le Pont, à Hiérocésarée de Lydie. Des mages, qu'on appelait « maguséens » ou « pyrèthes » (allumeurs de feu), étaient disséminés dans tout le Levant. Comme les Juifs, ils conservaient, avec une fidélité scrupuleuse, leurs coutumes nationales et leurs rites traditionnels, si bien que Bardesane d'Édesse, voulant réfuter les doctrines de l'astrologie et montrer qu'un peuple peut garder les mêmes mœurs sous des climats différents, invoque leur exemple [19]. Nous connaissons suffisamment le culte qu'ils pratiquaient, pour être assurés que l'auteur syrien ne leur attribuait pas sans raison cet esprit conservateur. Les sacrifices des pyrèthes, que Strabon observa en Cappadoce, rappellent toutes les particularités de la liturgie avestique. C'étaient les mêmes prières psalmodiées devant l'autel du feu en tenant le faisceau sacré (*bareçman*), les mêmes oblations de lait,

d'huile et de miel, les mêmes précautions pour que l'haleine de l'officiant ne souillât pas la flamme divine. Leurs dieux étaient ceux du mazdéisme orthodoxe ou peu s'en fallait. Ils adoraient Ahoura-Mazda, qui était resté à leurs yeux, comme l'étaient primitivement Zeus et Jupiter, une divinité du ciel. Au-dessous de lui, ils vénéraient des abstractions divinisées, telles Vohou-Mano, la Bonne Pensée, Amérétat, l'Immortalité, dont le zoroastrisme a fait ses Amshaspands, les archanges qui entourent le Très-Haut [20]. Enfin, ils sacrifiaient aux génies de la nature, les Yazatas, comme Anâhita ou Anaïtis, la déesse des eaux fécondantes, Atar, personnification du feu, et surtout Mithra, le pur génie de la lumière. Ainsi, le mazdéisme, un mazdéisme un peu différent de celui de l'Avesta, resté, à certains égards plus près du naturisme primitif des Aryens, mais néanmoins un mazdéisme nettement caractérisé et fortement constitué, est à la base de la religion des mages d'Asie Mineure, et il devait rester, dans les mystères occidentaux de Mithra, le fondement le plus solide de leur grandeur.

Seulement — c'est là un fait que les découvertes récentes d'inscriptions bilingues ont

achevé de démontrer[21] — la langue qu'employaient ou du moins qu'écrivaient les colonies iraniennes d'Asie Mineure, n'était pas leur ancien idiome aryen, mais un dialecte sémitique, l'*araméen*. Sous les Achéménides, celui-ci servit aux relations diplomatiques et commerciales dans tous les pays situés à l'ouest du Tigre. Notamment en Cappadoce et en Arménie, il demeura jusqu'au moment où, durant la période hellénistique, il fut peu à peu supplanté par le grec, la langue littéraire et probablement aussi la langue liturgique. Le nom même qu'on y donnait aux mages, μαγουσαῖοι, est une transcription exacte d'un pluriel sémitique[22]. Ce phénomène, qui surprend à première vue, s'explique par l'histoire des « maguséens » émigrés en Asie Mineure. Ils n'y sont pas venus directement de Persépolis ou de Suse, mais de Mésopotamie, et leur culte avait été profondément influencé par les spéculations du clergé puissant qui desservait les temples de Babylone. La théologie savante des Chaldéens s'imposa au mazdéisme primitif, qui était un ensemble de traditions et de rites plutôt qu'un corps de doctrines. Les divinités des deux religions furent identifiées, leurs légendes rapprochées, et l'astrologie sémitique, fruit de

longues observations scientifiques, vint se superposer aux mythes naturalistes des Iraniens; Ahoura-Mazda fut assimilé à Bêl, Anâhita à Ishtar, et Mithra à Shamash, le dieu solaire. C'est pourquoi, dans les mystères romains, Mithra fut communément appelé *Sol invictus*, bien qu'il soit proprement distinct du Soleil, et un symbolisme astronomique, abstrus et compliqué, fit toujours partie de l'enseignement révélé aux initiés, et se manifesta dans les compositions artistiques qui décoraient les temples.

A propos d'un culte de Commagène, dont nous avons dit un mot précédemment (p. 167), nous pouvons observer assez exactement comment se réalisa la fusion du parsisme avec des croyances sémitiques et anatoliques, car dans ces régions le syncrétisme fut à toutes les époques la forme des transformations religieuses. On honorait près du bourg de Dolichè, sur le sommet d'une montagne, une déité, qui après avoir passé par de nombreux avatars finit par devenir un Jupiter protecteur des armées romaines. Primitivement ce dieu, qui passait pour avoir inventé l'usage du fer, paraît avoir été transporté en Commagène par une tribu de forgerons, les Chalybes venus du nord [23]. On le

représente debout sur un taureau, tenant en main la double hache, antique symbole vénéré en Crète à l'époque mycénienne, qui se retrouve à Labranda en Carie et dans toute l'Asie Mineure[24]. Cette bipenne, que brandit le dieu de Dolichè, montre en lui le maître de la foudre qui dans le fracas des orages fend les arbres des forêts. Établi en pays syrien, ce génie du Tonnerre s'identifia avec quelque Baal local, et son culte prit tous les caractères de ceux des Sémites. Après les conquêtes de Cyrus et l'établissement de la domination perse, ce « Seigneur des cieux » fut aisément confondu avec Ahoura-Mazda qui, lui aussi, pour employer une définition d'Hérodote[25], était « le cercle entier du ciel », que les Perses adoraient pareillement sur les hautes cimes. Puis, après Alexandre, quand une dynastie à demi-iranienne, à demi-hellénique, régna sur la Commagène, ce Baal devint un Zeus-Oromasdès (Ahoura-Mazda) siégeant dans les espaces sublimes de l'éther. Une inscription grecque parle des « trônes célestes » où cette divinité suprême accueille les âmes de ses fidèles[26]. Enfin dans les pays latins, le *Iupiter Caelus* continua à être placé à la tête du panthéon mazdéen[27], et dans

toutes les provinces, le Jupiter *Dolichenus* établit ses temples à côté de ceux de Mithra, et entretint avec lui les rapports les plus étroits[28].

La même série de transformations s'opéra en une quantité d'autres lieux pour une série d'autres dieux[29]. La religion mithriaque fut ainsi formée essentiellement d'une combinaison des croyances iraniennes avec la théologie sémitique et accessoirement avec certains éléments empruntés aux cultes indigènes de l'Asie Mineure. Les Grecs purent traduire plus tard en leur langue les noms des divinités perses et imposer au culte mazdéen certaines formes de leurs mystères[30]; l'art hellénique put prêter aux *yazatas* l'apparence idéale sous laquelle il s'était plu à représenter les immortels ; la philosophie, en particulier la philosophie stoïcienne, put s'efforcer de retrouver dans les traditions des mages ses propres théories physiques et métaphysiques. Mais malgré tous ces accommodements, ces adaptations et ces interprétations, le mithriacisme resta toujours en substance un mazdéisme mâtiné de chaldéisme et par conséquent une religion foncièrement barbare. Il fut certainement beaucoup moins hellénisé que le culte alexandrin d'Isis et de Sérapis

ou même que celui de la Grande Mère de Pessinonte, et, par suite, il parut toujours inacceptable au monde grec, dont il resta à peu près exclu. La langue même en fournit une preuve curieuse : elle contient une foule de noms théophores, formés avec ceux des dieux égyptiens ou phrygiens, comme Sérapion, Métrodore, Métrophile — Isidore s'est maintenu jusqu'à nos jours — mais tous les dérivés connus de Mithra sont de formation barbare. Les Grecs n'accueillirent jamais le dieu de leurs ennemis héréditaires, et les grands centres de la civilisation hellénique échappèrent à son action, comme il fut soustrait à la leur[31]. Mithra passa directement de l'Asie dans le monde latin.

Ici la transmission s'opéra avec une rapidité foudroyante, dès que le contact fut établi. Aussitôt que la marche progressive des Romains vers l'Euphrate leur eut permis d'aveindre le dépôt sacré que l'Iran avait transmis aux mages d'Asie Mineure, et que leur furent révélées les croyances mazdéennes, mûries à l'écart au fond des montagnes de l'Anatolie, ils les adoptèrent avec enthousiasme. Transporté vers la fin du Ier siècle par les soldats tout le long des frontières, le culte persique a laissé des traces

nombreuses de sa présence à la fois autour des camps du Danube et du Rhin, près des stations du vallum de Bretagne et aux environs des postes échelonnés à la frontière du Sahara ou répartis dans les vallées des Asturies. En même temps, les marchands asiatiques l'introduisaient dans les ports de la Méditerranée, le long des grandes voies fluviales ou terrestres, dans toutes les villes commerçantes. Enfin il eut pour missionnaires les esclaves orientaux qui étaient partout et se mêlaient à tout, employés dans les services publics comme dans la domesticité privée, dans les exploitations agricoles comme dans les entreprises financières et minières, et surtout dans l'administration impériale, dont ils peuplaient les bureaux. Le dieu exotique conquit bientôt la faveur des hauts fonctionnaires et du souverain lui-même. A la fin du IIe siècle, Commode se fit initier à ses mystères, et cette conversion eut un immense retentissement. Cent ans plus tard, la puissance de Mithra était telle, qu'il sembla un moment près d'éclipser ses rivaux d'Orient ou d'Occident et de dominer le monde romain tout entier. En l'an 307, Dioclétien, Galère et Licinius, qu'une entrevue solennelle réunissait à

Carnuntum sur le Danube, y consacrèrent un sanctuaire à Mithra « protecteur de leur empire » (*fautori imperii sui*) [32].



Quels furent les motifs de cet entraînement général qui attira les plébéiens obscurs comme les grands de la terre vers les autels du dieu barbare ? Nous avons tenté autrefois de répondre à cette question en exposant ce que nous pouvions savoir des mystères de Mithra. Nous nous ferions scrupule de répéter ici ce que chacun a pu lire, s'il en a eu la curiosité, dans un gros et même dans un petit livre [33]. Mais nous avons à envisager dans ces études le problème à un autre point de vue. Le culte perse est de tous ceux de l'Orient le dernier qui soit arrivé aux Romains. Quel principe nouveau leur apportait-il ? A quelles qualités originales dut-il sa supériorité ? Par quoi se distingua-t-il dans la concurrence des croyances de toute origine qui se disputaient alors la domination du monde ?

Ce ne sont pas ses doctrines sur la nature des dieux célestes qui lui étaient particulières et qui firent sa valeur propre. Sans doute, le parsisme est, de toutes les religions païennes, celle

qui se rapproche le plus du monothéisme : Ahoura-Mazda y est élevé beaucoup au-dessus de tous les autres esprits célestes. Mais les doctrines du mithriacisme ne sont pas celles de Zoroastre. Ce qu'il reçut de l'Iran, ce sont surtout ses mythes et ses rites ; sa théologie, toute pénétrée d'érudition chaldéenne, ne devait pas différer sensiblement de celle des prêtres syriens. Elle place à la tête de la hiérarchie divine et regarde comme la cause première une abstraction, le Temps divinisé, le Zervan Akarana de l'Avesta, qui, réglant les révolutions des astres, est le maître absolu de toutes choses. Ahoura-Mazda, qui trône dans les cieux, est devenu, nous l'avons vu, l'équivalent du *Baʿal-šamîn*, et, avant les mages, les Sémites introduisirent en Occident l'adoration du Soleil, principe de toute énergie et de toute lumière. L'astrolâtrie et l'astrologie de Babylone inspirent les théories enseignées dans les mithréums comme celles des temples sémitiques, et ainsi s'explique l'intime connexion des deux cultes. Ce n'est pas ce système mi-religieux, mi-scientifique qui dans le premier est spécialement iranien et original.

Ce n'est pas non plus par leur liturgie que

les mystères persiques ont conquis les masses. Leurs cérémonies secrètes, célébrées dans les antres des montagnes ou tout au moins dans les ténèbres de cryptes souterraines, étaient propres, sans doute, à inspirer un effroi sacré. On y trouvait, dans la participation à des repas liturgiques, un réconfort et un stimulant moral; en s'y soumettant à une sorte de baptême, on croyait obtenir l'expiation de ses fautes et la quiétude de la conscience. Mais ces festins sacrés et ces ablutions purificatrices se retrouvent avec les mêmes espérances spirituelles dans d'autres cultes orientaux, et le rituel suggestif et splendide du clergé égyptien était certainement plus impressionnant que celui des mages. Le drame mythique, figuré dans les grottes du dieu perse et dont la catastrophe finale est l'immolation d'un taureau, regardé comme le créateur et le rénovateur de ce monde terrestre, paraît plus trivial et moins pathétique que la douleur et l'allégresse d'Isis, cherchant le cadavre mutilé de son époux et le ramenant à la vie, ou que les plaintes et la jubilation de Cybèle, pleurant et ressuscitant son amant Attis.

Mais la Perse introduisit dans la religion un principe capital : le dualisme. Ce fut lui qui

distingua le mithriacisme des autres sectes, et inspira sa dogmatique comme sa morale, leur donnant une rigueur et une fermeté ignorées jusqu'alors dans le paganisme romain. Il considéra l'univers sous un aspect auparavant inconnu et assigna du même coup un but nouveau à l'existence.

Sans doute le dualisme, si l'on entend par là l'antithèse de l'esprit et de la matière, de la raison et des sens, apparaît bien antérieurement dans la philosophie grecque [34], et c'est une des idées maîtresses du néopythagorisme et de la pensée de Philon. Mais ce qui distingue la doctrine des mages, c'est qu'elle déifie le principe mauvais, l'oppose comme un rival au dieu suprême, et enseigne qu'il faut rendre un culte à tous deux. Ce système, qui donnait une solution simple en apparence au problème de l'existence du mal, écueil des théologies, séduisit les esprits cultivés, comme il conquit les foules, qui trouvaient en lui une explication de leurs souffrances. Précisément au moment où se répandaient les mystères mithriaques, Plutarque l'expose avec complaisance et incline à l'adopter [35], et depuis cette époque on voit apparaître dans la littérature les « anti-dieux » (ἀντίθεοι) [36], dé-

mons qui, sous le commandement de la Puissance des ténèbres [37], luttent contre les esprits célestes, envoyés ou « anges » [38] de la divinité. Ce sont les *dévas* d'Ahriman aux prises avec les *yazatas* d'Ormuzd.

Un passage curieux de Porphyre [39] nous montre comment déjà les premiers néoplatoniciens avaient fait entrer dans leur système la démonologie perse. Au-dessous de l'Être suprême, incorporel et indivisible, au-dessous des Étoiles et des Planètes, vivent d'innombrables démons [40] ; quelques-uns ont reçu un nom spécial, — ce sont les dieux des nations et des cités, — le reste forme une foule anonyme. Ils se divisent en deux groupes : les uns sont des génies bienfaisants ; ils donnent la fécondité aux plantes et aux animaux, la sérénité à la nature, la science à l'homme. Ils servent d'intermédiaires entre les divinités et leurs fidèles, portant au ciel les hommages et les prières et du ciel les présages et les avertissements. Au contraire, les autres sont des esprits pervers, qui habitent les espaces voisins de la terre, et il n'est aucun mal qu'ils ne s'efforcent de causer [41]. A la fois violents et rusés, véhéments et subtils, ils sont les auteurs de toutes les calamités qui

fondent sur le monde, pestes, famines, tempêtes, tremblements de terre. Ils allument dans le cœur de l'homme les passions néfastes et les désirs illicites, et provoquent les guerres et les séditions. Habiles à tromper, ils se plaisent au mensonge et aux impostures ; ils favorisent la fantasmagorie et les mystifications des sorciers [42], et viennent se repaître des sacrifices sanglants que les magiciens leur offrent, à eux tous, et surtout à celui qui les commande.

Des doctrines très voisines de celles-ci furent certainement enseignées dans les mystères de Mithra ; on y rendait un culte à Ahriman (*Arimanius*), roi du sombre royaume souterrain, maître des esprits infernaux [43]. Ce culte a persisté jusqu'à nos jours en Orient chez les Yézidis ou adorateurs du diable.

Dans son traité contre les mages, Théodore de Mopsueste [44], parlant d'Ahriman, l'appelle Satan (Σατανᾶς). Il y a en effet entre ces deux personnages une ressemblance qui étonne à première vue. Ils sont l'un et l'autre les chefs d'une nombreuse armée de démons ; chacun d'eux est l'esprit d'erreur et de mensonge, le prince des ténèbres, le tentateur et le corrupteur. On pourrait tracer un portrait presque

identique de ces deux sosies, et, de fait, sous des noms différents c'est une seule et même figure. On admet généralement que le judaïsme a emprunté aux mazdéens, avec une partie de leur dualisme, la conception d'un antagoniste de Dieu [45]. Il est donc bien naturel que la doctrine juive, dont hérita le christianisme, se rapproche de celles des mystères de Mithra. Une grande partie des croyances et des visions plus ou moins orthodoxes qui donnèrent au moyen âge le cauchemar de l'enfer et du diable, lui vinrent ainsi de la Perse par un double détour : d'un côté par la littérature judéo-chrétienne, canonique ou apocryphe, de l'autre par les survivances du culte de Mithra et par les diverses sectes du manichéisme qui continuèrent à prêcher en Europe les antiques doctrines iraniennes sur l'antithèse des deux principes de l'univers.

Mais l'adhésion théorique des esprits à des dogmes qui les satisfont ne suffit pas pour les conquérir à une religion. Celle-ci doit leur donner, avec des raisons de croire, des motifs d'agir et des sujets d'espérance. Le dualisme iranien n'était pas seulement une puissante conception métaphysique; il servait aussi de

fondement à une morale très efficace. C'est cette morale qui, dans la société romaine du IIe et du IIIe siècle, animée d'aspirations inassouvies vers une justice et une sainteté plus parfaites, assura surtout le succès des mystères mithriaques.

Une phrase malheureusement trop concise de l'empereur Julien[46] nous apprend que Mithra imposait à ses initiés des « commandements » (ἐντολαί), et en récompensait dans ce monde et dans l'autre la fidèle exécution. La valeur que les Perses attachaient à leur éthique particulière, la rigueur avec laquelle ils poursuivaient l'accomplissement de ses préceptes, sont peut-être le trait le plus saillant de leur caractère national, tel qu'il se manifeste à travers l'histoire. Race de conquérants, ils furent, comme les Romains, soumis à une forte discipline, et ils sentirent, comme eux, sa nécessité pour l'administration d'un vaste empire. Il existait entre les deux peuples-rois des affinités qui les rapprochèrent par-dessus le monde grec. Le mazdéisme apporta une satisfaction longtemps attendue au vieux sentiment latin qui voulait que la religion eût une efficacité pratique, imposât des règles de conduite aux individus et contribuât au bien de l'État[47]. En y introduisant

la morale impérative de l'Iran, Mithra infusa au paganisme d'Occident une vigueur nouvelle.

Malheureusement nous n'avons pas conservé le texte du décalogue mithriaque, et ce n'est que par induction que nous pouvons retrouver ses prescriptions capitales.

Mithra, ancien génie de la lumière, est devenu dans le zoroastrisme et est resté en Occident le dieu de la vérité et de la justice. Il est l'Apollon mazdéen, mais tandis que l'hellénisme, plus sensible à la beauté, a développé dans Apollon les qualités esthétiques, les Perses, que préoccupent davantage les choses de la conscience, ont accentué en Mithra le caractère moral[48]. Un des traits qui avaient frappé les Grecs — peu scrupuleux à cet égard — chez leurs voisins orientaux, c'était leur horreur du mensonge ; celui-ci était en effet incarné dans Ahriman. Mithra fut toujours le dieu qu'on invoquait comme garant de la parole donnée et qui assurait l'exécution stricte des engagements pris. La fidélité absolue au serment dut être une des vertus cardinales d'un culte de soldats dont le premier acte, en s'enrôlant, était de jurer obéissance et dévoûment au souverain. On y exaltait le loyalisme et la loyauté, et l'on cherchait sans

doute à y inspirer des sentiments assez proches de la notion moderne de l'honneur.

A côté du respect de l'autorité, on y prêchait la fraternité. Les initiés se considéraient tous comme les fils d'un même père, qui devaient se chérir d'une affection mutuelle. Étendaient-ils l'amour du prochain jusqu'à cette charité universelle prêchée par la philosophie et le christianisme? L'empereur Julien, qui était un myste dévot, se plaît à proposer un idéal tout pareil, et il est probable que vers la fin du paganisme les mithriastes s'élevèrent à cette conception du devoir[49]; mais ils n'en furent pas les auteurs : ils semblent avoir attaché plus de valeur aux qualités viriles qu'à la compassion ou à la mansuétude. La fraternité de ces initiés qui prenaient le nom de « soldats », eut sans doute des affinités avec la camaraderie d'un régiment, non exempte d'esprit de corps, plutôt qu'avec l'amour du prochain qui inspire les œuvres de miséricorde envers tous.

Tous les peuples primitifs se représentent la nature comme remplie d'esprits immondes et méchants, qui corrompent et torturent ceux qui troublent leur repos, mais le dualisme donna à cette croyance universelle, avec un fondement

dogmatique, une puissance inouïe. Le mazdéisme entier est dominé par les idées de pureté et d'impureté. « Aucune religion au monde n'a jamais été aussi complètement asservie à un idéal cathartique [50]. » Ce genre de perfection était le but vers lequel l'existence du fidèle devait tendre. Celui-ci devait se garder avec des précautions infinies de souiller les éléments divins, comme l'eau et le feu, ou bien sa propre personne, et il devait se soumettre, pour effacer toute pollution, à des lustrations multipliées. Mais, pas plus dans le mithriacisme que dans les cultes syriens à l'époque impériale (p. 179), ces rites n'étaient restés extérieurs, mécaniques, corporels, inspirés par la vieille idée du *tabou*. Le baptême mithriaque effaçait les fautes morales; la pureté à laquelle on aspirait était devenue spirituelle.

Cette pureté parfaite distingue les mystères persiques de ceux de tous les autres dieux orientaux. Sérapis est le frère et l'époux d'Isis, Attis, l'amant de Cybèle, tout Baal syrien est accouplé à une parèdre, Mithra vit seul, Mithra est chaste, Mithra est saint (*sanctus* [51]) et, à l'adoration de la nature féconde, il substitue une vénération nouvelle pour la continence.

Toutefois, si la résistance à la sensualité est louable, si l'idéal de perfection de cette secte mazdéenne incline déjà vers l'ascétisme, où sombra la conception manichéenne de la vertu, le bien ne réside pas seulement dans le renoncement et dans l'empire sur soi-même, mais dans l'action. Il ne suffit pas qu'une religion dresse une table des valeurs morales ; pour être efficace, elle doit donner des motifs de les mettre en pratique. Le dualisme — c'est ici qu'intervient surtout son action — était particulièrement apte à favoriser l'effort individuel et à développer l'énergie humaine. Le monde est le théâtre d'une lutte perpétuelle entre deux puissances qui se partagent son empire, et la destinée qu'il doit atteindre est la disparition du Mal et la domination incontestée, le règne exclusif du Bien. Les animaux et les plantes, comme les hommes, sont rangés dans deux camps adverses, et une hostilité perpétuelle les anime les uns contre les autres ; la nature entière participe au combat éternel des deux principes opposés. Les démons, créés par l'Esprit infernal, sortent constamment des abîmes pour vaguer à la surface de la terre ; ils pénètrent partout, et partout ils apportent la corruption, la détresse, la maladie et la mort.

Les génies célestes et les zélateurs de la piété doivent sans cesse déjouer leurs entreprises, toujours renouvelées. La lutte se poursuit et se répercute dans le cœur et la conscience de l'homme, abrégé de l'univers, entre la loi divine du devoir et les suggestions des esprits pervers. La vie est une guerre sans trêve et sans merci. La tâche du vrai mazdéen consiste à combattre à tout instant le Mal et à amener ainsi peu à peu le triomphe d'Ormuzd dans le monde. Le fidèle est le collaborateur des dieux dans leur œuvre d'épuration et de perfectionnement. Les mithriastes ne se perdaient pas, comme d'autres sectes, dans un mysticisme contemplatif; leur morale agonistique, je le répète, favorisait éminemment l'action, et, à une époque de relâchement, d'anarchie et de désarroi, les initiés trouvèrent dans ses préceptes un stimulant, un réconfort et un appui. La résistance aux sollicitations des instincts dégradants s'auréolait pour eux du prestige des exploits guerriers, et ainsi s'introduisait dans leur caractère un principe actif de progrès. En apportant une conception nouvelle du monde, le dualisme donna aussi un sens nouveau à la vie.

Ce même dualisme détermine les croyances

eschatologiques des mithriastes, et l'opposition des cieux et des enfers se continue dans l'existence d'outre-tombe[52]. Mithra n'est pas seulement le dieu « invincible » qui assiste ses fidèles dans leur lutte contre la malignité des démons, le fort compagnon qui, dans les épreuves des humains, soutient leur fragilité. Antagoniste des puissances infernales, il assure le salut de ses protégés dans l'au-delà comme ici-bas. Lorsqu'après la mort, le génie de la corruption se saisit du cadavre, les esprits ténébreux et les envoyés célestes se disputent la possession de l'âme, sortie de sa prison corporelle. Elle est soumise à un jugement auquel préside Mithra, et si ses mérites, pesés dans la balance du dieu, l'emportent sur ses fautes, il la défend contre les suppôts d'Ahriman, qui cherchent à l'entraîner dans les abîmes infernaux, et il la guide vers les espaces éthérés où Jupiter-Ormuzd trône dans une éternelle clarté. Les mithriastes ne croyaient pas, comme les sectateurs de Sérapis, que le séjour des bienheureux fût situé dans les profondeurs de la terre[53]; ce sombre royaume est pour eux le domaine des êtres pervers : les âmes des justes vont habiter dans la lumière infinie, qui s'étend au-dessus des étoiles, et, se

dépouillant de toute sensualité et de toute convoitise en passant à travers les sphères planétaires[54], elles deviennent aussi pures que les dieux dont elles seront désormais les compagnes.

Toutefois, à la fin du monde, les corps aussi devaient particiciper à la même béatitude, car, comme pour les Égyptiens (p. 149), c'est ici la personne humaine tout entière qui doit jouir de la vie éternelle. Quand les temps seront révolus, Mithra ressuscitera tous les hommes, et versera aux bons un breuvage merveilleux, qui leur assurera l'immortalité, tandis que les méchants seront anéantis par le feu avec Ahriman lui-même.



De tous les cultes orientaux, aucun n'offre un système aussi rigoureux que celui-ci ; aucun n'eut une pareille élévation morale, et ne dut avoir autant de prise sur les esprits et sur les cœurs. A bien des égards, il donna au monde païen sa formule religieuse définitive, et l'action des idées qu'il avait répandues, se prolongea bien au delà du moment où il périt de mort violente. Le dualisme iranien a introduit en Europe certains

principes qui n'ont pas cessé d'y produire leurs conséquences, et toute son histoire démontre ainsi ce fait que nous signalions en commençant, la force de résistance et de pénétration de la culture et de la religion des Perses. Celles-ci eurent une originalité si indépendante qu'après avoir résisté, en Orient, à la puissance d'absorption de l'hellénisme, après y avoir fait échec à la propagande chrétienne, elles ne furent pas anéanties même par le pouvoir destructeur de l'Islam. Firdousi glorifie encore les antiques traditions nationales et les héros mythiques du mazdéisme, et, alors que l'idolâtrie de l'Égypte, de la Syrie et de l'Asie Mineure est depuis longtemps éteinte ou dégradée, il reste encore de nos jours des sectateurs de Zoroastre, qui accomplissent pieusement les cérémonies saintes de l'Avesta et pratiquent le culte pur du feu.

Le mazdéisme mithriaque faillit bien aussi — et c'est une autre preuve de sa vitalité — devenir au III^e^ siècle une sorte de religion d'État de l'empire romain. On a souvent répété à ce propos le mot de Renan[55] : « Si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste ». Sans doute, quand il hasardait

cette boutade, sa pensée évocatrice s'est représenté un instant ce que serait devenu alors ce pauvre monde. Elle a dû se complaire à se figurer, comme un de ses disciples voudrait nous le persuader[56], que la morale de l'humanité n'en eût guère été changée — un peu plus virile peut-être, un peu moins charitable, mais une simple nuance. La théologie érudite que les mystères enseignaient, aurait évidemment témoigné un respect louable à la science, seulement, comme ses dogmes reposaient sur une physique fausse, elle eût apparemment assuré la persistance d'une infinité d'erreurs : l'astronomie ne se serait pas éteinte, mais l'astrologie eût été indestructible, et, comme elle l'exigeait, les cieux tourneraient encore autour de la terre. Le grand danger eût été, ce semble, la fondation par les Césars d'un absolutisme théocratique que les doctrines orientales sur la divinité des rois auraient servi à étayer; l'alliance du trône et de l'autel eût été indissoluble, et l'Europe n'eût jamais connu la lutte, somme toute vivifiante, entre l'Église et l'État. Mais, d'autre part, la discipline du mithriacisme, productrice d'énergie individuelle, et l'organisation démocratique de ses associa-

tions, où se coudoyaient les sénateurs et les esclaves, contenaient un germe de liberté... On pourrait disserter longuement sur ces possibilités contraires ; mais il n'est guère de jeu d'esprit plus oiseux que de prétendre refaire l'histoire et conjecturer ce qui serait arrivé dans le cas où tel événement ne se serait pas produit. Si le torrent des actions et des réactions qui nous entraîne se fût détourné de son cours, quelle vision pourrait décrire les rivages ignorés où se seraient répandus ses flots ?

## VII

## L'ASTROLOGIE ET LA MAGIE

Lorsque nous constatons l'autorité souveraine dont jouit l'astrologie sous l'Empire romain, nous avons peine à nous défendre d'un sentiment de surprise. Nous concevons difficilement qu'on ait pu la regarder comme le plus précieux de tous les arts et comme la reine des sciences[1]. Nous nous représentons malaisément les conditions morales qui ont rendu possible un pareil phénomène, parce que notre état d'esprit est aujourd'hui très différent. Peu à peu s'est imposée la conviction qu'on ne peut connaître l'avenir — tout au moins l'avenir de l'homme et de la société — que par conjecture. Le progrès du savoir à appris à ignorer.

Il en était autrement dans l'antiquité : la foi aux présages et aux prédictions était générale. Seulement, au début de notre ère, les vieux modes de divination étaient tombés dans un certain discrédit avec le reste de la religion

gréco-romaine. On ne croyait plus guère que l'avidité ou la répugnance des poulets sacrés à manger leur pâtée ou encore la direction du vol des oiseaux indiquassent des succès ou des désastres futurs. Les oracles helléniques se taisaient délaissés. L'astrologie apparut alors entourée de tout le prestige d'une science exacte, fondée sur une expérience d'une durée presque infinie. Elle promettait de déterminer les événements de la vie de chacun avec la même sûreté que la date d'une éclipse. Le monde fut attiré vers elle par un entraînement irrésistible. Elle relégua dans l'ombre et fit oublier peu à peu toutes les anciennes méthodes imaginées pour déchiffrer les énigmes de l'avenir. L'haruspicine et l'art augural furent abandonnés, et leur antique renommée ne protégea même pas les oracles contre une déchéance irrémédiable. Cette immense chimère transforma le culte comme la divination; elle pénétra tout de son esprit. Et de fait, si comme le pensent encore certains savants, le caractère essentiel de la science est la faculté de prédire[3], aucune discipline ne pouvait se mesurer ave celle-ci ni se soustraire à son ascendant.

Son succès fut lié à celui des religions orien-

tales, qui lui prêtèrent leur appui comme elle leur accordait le sien. Nous avons vu comment elle s'était imposée au paganisme sémitique, avait transformé le mazdéisme perse et fait fléchir même l'orgueil exclusif du sacerdoce égyptien[3]. C'est sans doute à Alexandrie, vers l'an 150 avant notre ère[4], que furent composés en grec des traités mystiques attribués au vieux Pharaon Néchepso et à son confident le prêtre Pétosiris, œuvres nébuleuses et abstruses qui devinrent en quelque sorte les livres saints de la foi nouvelle en la puissance des étoiles. Vers la même date, commence à se répandre en Italie la généthlialogie chaldéenne, à laquelle un serviteur du dieu Bêl, venu de Babylone dans l'île de Cos, Bérose, avait réussi précédemment à intéresser la curiosité des Grecs. En 139, un préteur expulse de Rome, en même temps que les Juifs, les *Chaldaei*. Mais tous les serviteurs de la déesse Syrienne, déjà nombreux en Occident, étaient les clients et les défenseurs de ces prophètes orientaux (p. 156), et les mesures de police réussirent aussi peu à arrêter la diffusion de leurs doctrines que celle des mystères asiatiques. Du temps de Pompée, un sénateur très épris de l'occultisme, Nigidius Figulus, expo-

sait en latin l'uranographie barbare. Mais le savant dont l'autorité contribua surtout à faire accepter la divination sidérale, fut un philosophe syrien d'un savoir encyclopédique, Posidonius d'Apamée, le maître de Cicéron[5]. Les œuvres de cet esprit à la fois érudit et religieux eurent une influence sans égale sur le développement de toute la théologie romaine.

Sous l'Empire, en même temps que triomphent les Baals sémitiques et Mithra, l'astrologie fait reconnaître partout son pouvoir. A cette époque, tous lui sacrifient : les Césars deviennent ses adeptes fervents, souvent aux dépens des anciennes dévotions. Tibère néglige les dieux parce qu'il ne croit qu'à la fatalité[6], et Othon, rempli d'une confiance aveugle en ses devins orientaux, marche contre Vitellius au mépris de présages funestes qui effraient son clergé officiel[7]. Les savants les plus sérieux, comme Ptolémée sous les Antonins, exposent les principes de cette prétendue science, et les meilleurs esprits les admettent. En fait, nul ne distingue guère entre l'astronomie et sa sœur illégitime. La littérature s'empare de ce thème nouveau et ardu, et déjà sous Auguste ou Tibère, Manilius, enthousiasmé par le fatalisme sidéral,

tâchait à rendre poétique cette sèche « mathémathique », comme Lucrèce, dont il est l'émule, l'avait fait pour l'atomisme épicurien. L'art même y cherche des inspirations, et se plaît à représenter les divinités stellaires : les architectes élèvent à Rome et dans les provinces de somptueux *septizonia* à l'image des sept sphères où se meuvent les planètes, arbitres de nos destinées [8]. D'abord aristocratique [9] — car obtenir un horoscope exact est une opération compliquée, et une consultation coûte cher — cette divination asiatique devient promptement populaire, surtout dans les centres urbains, où pullulent les esclaves du Levant. Les doctes généthliologues des observatoires avaient des confrères marrons qui disaient la bonne aventure au coin des carrefours ou dans les cours des fermes. Même les épitaphes vulgaires, qui, selon un mot de Rossi, sont « la canaille des inscriptions », ont gardé les traces de ces croyances. L'habitude s'introduit d'y mentionner exactement l'heure de la naissance, qui a déterminé celle de la mort :

Nascentes morimur, finisque ab origine pendet [10].

Bientôt il n'y a plus d'affaire grande ou petite

qu'on veuille entreprendre sans consulter l'astrologue. Non seulement on lui demande ses prévisions sur les événements publics considérables, comme les opérations d'une guerre, la fondation d'une ville ou l'avènement d'un prince, non seulement sur un mariage, un voyage, un déménagement, mais les actions les plus futiles de la vie journalière sont gravement soumises à sa sagacité. On n'invite ou n'accepte plus à dîner, on ne se rend plus au bain ou chez son coiffeur, on ne change plus de vêtements, on ne se lime plus les ongles, sans avoir attendu le moment propice[11]. Les recueils d'« initiatives » (*καταρχαί*) qui nous sont parvenus, contiennent des questions qui font sourire. Si un fils qui va naître sera pourvu d'un grand nez? Si une fille qui vient au monde aura des aventures galantes[12]? Et certains préceptes semblent presque une parodie : celui qui se fait couper les cheveux durant le croissant de la lune deviendra chauve — évidemment par analogie[13].

L'existence entière des individus comme des états, jusque dans ses moindres incidents, dépend donc des étoiles, L'empire absolu qu'elles furent censées exercer sur la condition quotidienne de chacun, modifia même le langage vul-

gaire, et a laissé des traces dans tous les dérivés du latin. Ainsi, quand nous nommons les jours de la semaine Lundi, Mardi, Mercredi, nous faisons de l'astrologie sans le savoir, car c'est elle qui enseigna que le premier était soumis à la Lune, le second à Mars, le troisième à Mercure et les quatre derniers aux autres planètes; ou encore, nous reconnaissons à ces astres, sans y songer, leurs anciennes qualités, quand nous parlons d'un caractére martial, jovial ou lunatique.

Cependant, il faut le reconnaître, l'esprit grec essaya de réagir contre la folie qui s'emparait du monde, et l'apotélesmatique trouva, dès l'époque de sa propagation, des contradicteurs parmi les philosophes. Le plus subtil de ces adversaires fut, au II^e siècle avant notre ère, le probabiliste Carnéade. Les arguments topiques qu'il avait fait valoir, furent repris, reproduits et développés sous mille formes par les polémistes postérieurs. Tel celui-ci : tous les hommes qui périssent ensemble dans une bataille ou un naufrage sont-ils nés au même moment, puisqu'ils ont eu le même sort? Ou inversement, ne voyons-nous pas deux jumeaux, venus au monde en même temps, avoir les caractères les

plus dissemblables et les fortunes les plus différentes ?

Mais la dialectique est un genre d'escrime où les Grecs ont toujours excellé, et les défenseurs de l'astrologie trouvaient réponse à tout. Ils s'attachaient surtout à établir fermement les vérités d'observation sur lesquelles reposait toute la construction savante de leur art : l'action exercée par les astres sur les phénomènes de la nature et le caractère des individus. Peut-on nier, disaient-ils, que le soleil fasse naître et périr la végétation, qu'il mette les animaux en rut ou les plonge dans un sommeil léthargique ? Le mouvement des marées ne dépend-il pas du cours de la lune ? Le lever de certaines constellations n'est-il pas accompagné chaque année de tempêtes ? Enfin les qualités physiques et morales des races ne sont-elles pas manifestement déterminées par le climat sous lequel elles vivent ? L'action du ciel sur la terre est indéniable, et, les influences sidérales étant admises, toutes les prévisions qui se fondent sur elles sont légitimes. Le premier principe une fois accepté, les théorèmes accessoires en découlent logiquement.

Ce raisonnement parut en général irréfutable.

Avant l'avènement du christianisme, qui la combattit surtout comme entachée d'idolâtrie, l'astrologie n'eut guère d'autres adversaires que ceux qui niaient la possibilité de toute science : les néo-académiciens, qui déclaraient l'homme incapable d'arriver à la certitude, et les sceptiques radicaux, comme Sextus Empiricus. Mais, soutenue par les stoïciens, qui, sauf de rares exceptions, lui furent favorables, l'astrologie, on peut l'affirmer, sortit victorieuse des premiers assauts qui lui furent livrés : les objections qu'on lui fit l'amenèrent seulement à modifier certaines de ses théories. Dans la suite, l'affaiblissement général de l'esprit critique lui assura une domination presque incontestée. La polémique de ses adversaires ne se renouvela pas, ils se bornèrent à reprendre des arguments cent fois combattus, sinon réfutés, et qui semblaient bien usés. A la cour des Sévères, celui qui eût nié l'influence des planètes sur les événements de ce monde, eût passé pour plus déraisonnable que celui qui l'admettrait aujourd'hui.

Mais, dira-t-on, si les théoriciens ne parvinrent pas à démontrer la fausseté doctrinale de l'apotélesmatique, l'expérience devait en

prouver l'inanité. Sans doute les erreurs ont dû être nombreuses et provoquer de cruelles désillusions. Ayant perdu un enfant de quatre ans, auquel on avait prédit de brillantes destinées, ses parents stigmatisent dans son épitaphe le « mathématicien menteur dont le grand renom les a abusés tous deux[14] ». Mais personne ne songeait à nier la possibilité de telles erreurs. Nous avons conservé des textes où les faiseurs d'horoscopes eux-mêmes expliquent candidement et doctement comment dans tel cas ils se sont trompés, faute d'avoir tenu compte d'une donnée du problème[15]. Manilius, malgré sa confiance sans bornes dans les forces de la raison, s'effraie de la complexité d'une tâche immense, qui semble en dépasser la portée[16], et, au II<sup>e</sup> siècle, Vettius Valens se plaint amèrement des détestables brouillons, qui, s'érigeant en prophètes sans la longue préparation nécessaire, rendent odieuse ou ridicule l'astrologie qu'ils osent invoquer[17]. Il faut s'en souvenir, celle-ci était non seulement une science (ἐπιστήμη) mais aussi un art (τέχνη), tout comme la médecine ; — irrévérencieuse aujourd'hui, cette comparaison n'avait rien que de flatteur aux yeux des anciens[18]. L'observa-

tion du ciel est infiniment délicate, comme celle du corps humain ; il est aussi scabreux de dresser un thème de géniture que de poser un diagnostic, aussi malaisé d'interpréter les symptômes cosmiques que ceux de notre organisme. De part et d'autre, les éléments sont complexes et les chances d'erreur infinies. Tous les exemples de malades qui sont morts malgré le médecin ou à cause de lui, n'empêcheront jamais celui que torturent les souffrances physiques d'invoquer son aide, et de même ceux dont l'âme est dévorée d'ambition ou d'inquiétude, recourront à l'astrologue pour trouver quelque remède à la fièvre morale qui les agite. Le calculateur qui affirme pouvoir déterminer l'instant de la mort, comme le praticien qui prétend l'écarter, attirent à eux la clientèle anxieuse de tous les hommes que préoccupe cette échéance redoutable. D'ailleurs, de même qu'on cite des cures merveilleuses, on rappelle — et au besoin l'on invente — des prédictions frappantes. Le devin n'a d'ordinaire le choix qu'entre un nombre restreint d'éventualités, et les probabilités veulent qu'il réussisse quelquefois. Les mathématiques, qu'il invoque, lui sont en somme favorables, et le hasard souvent cor-

rige le hasard. Puis, celui qui a un cabinet de consultations bien achalandé, ne possède-t-il pas mille moyens, s'il est habile, de mettre dans le métier aléatoire qu'il exerce toutes les chances de son côté et de lire dans les constellations ce qu'il croit opportun. En homme avisé, il observera la terre plutôt que le ciel, et il n'aura garde de se laisser choir au fond d'un puits.

***

Toutefois, ce qui surtout rendait l'astrologie invulnérable aux coups que lui portaient la raison et le sens commun, c'est qu'elle était en réalité, malgré la rigueur apparente de ses calculs et de ses théorèmes, non pas une science, mais une foi. Nous ne voulons pas seulement dire par là qu'elle impliquait la croyance en des postulats indémontrables — on pourrait dire la même chose de presque tout notre pauvre savoir humain, et nos systèmes de physique ou de cosmologie reposent pareillement en dernière analyse sur des hypothèses — mais l'astrologie était née et avait grandi dans les temples de la Chaldée et de l'Égypte[19]; même en Occident, elle n'oublia jamais ses origines sacerdotales et ne se dégagea jamais qu'à demi de la

religion qui l'avait engendrée. C'est par ce côté qu'elle se rattache aux cultes orientaux qui font l'objet de ces études, et c'est ce point surtout que je voudrais ici mettre en lumière.

Les ouvrages ou les traités grecs d'astrologie qui nous sont parvenus, ne nous révèlent que très imparfaitement ce caractère essentiel. Les Byzantins ont écarté de cette pseudo-science, qui resta toujours suspecte à l'Église, tout ce qui sentait le paganisme. On peut suivre parfois de manuscrit à manuscrit les progrès de leur travail d'épuration [20]. S'ils maintiennent le nom de quelque dieu ou héros de la mythologie, ils ne se hasardent plus à l'écrire qu'en cryptographie. Ils ont conservé surtout des traités purement didactiques, dont le type le plus parfait est la Tétrabible de Ptolémée, sans cesse citée, copiée, commentée, et ils ont reproduit presque exclusivement des textes expurgés, résumant sèchement les principes des diverses doctrines. Dans l'antiquité, on lisait de préférence des œuvres d'un autre caractère. Beaucoup de « Chaldéens » mêlaient à leurs calculs et à leurs théories cosmologiques des considérations morales et des spéculations mystiques. Critodème, au début d'un ouvrage

qu'il intitule « Vision » (Ὅρασις), représente, en un langage de prophète, les vérités qu'il révèle comme un refuge assuré contre les orages de ce monde, et il promet à ses lecteurs de les élever au rang des immortels[21]; Vettius Valens, un contemporain de Marc Aurèle, les conjure, avec des exécrations solennelles, de ne pas divulguer aux ignorants et aux impies les arcanes auxquels il va les initier[22]. Les astrologues aiment à se donner les apparences de prêtres incorruptibles et saints, et se plaisent à considérer leur profession comme un sacerdoce[23]. De fait, les deux ministères se concilient : un dignitaire du clergé mithriaque se dit dans son épitaphe *studiosus astrologiæ*[24], et un membre d'une famille considérable de prélats phrygiens célèbre en vers cette science divinatoire qui lui a permis de répandre au loin des prédictions infaillibles[25].

Ainsi, par quelques passages échappés à la censure orthodoxe, par le ton que prennent certains de ses adeptes, se révèle déjà le caractère sacré de l'astrologie, mais il faut remonter plus haut et montrer que, malgré les secours que lui prêtent les mathématiques et l'observa-

tion, elle est religieuse dans son principe et par ses conclusions.

Le dogme fondamental de l'astrologie, telle que l'ont conçue les Grecs, est celui de la solidarité universelle. Le monde forme un vaste organisme dont toutes les parties sont unies par un échange incessant de molécules ou d'effluves. Les astres, générateurs inépuisables d'énergie, agissent constamment sur la terre et sur l'homme — sur l'homme, abrégé de la nature entière, « microcosme » dont chaque élément est en correspondance avec quelque partie du ciel étoilé. Voilà en deux mots la théorie formulée par les disciples stoïciens des « Chaldéens »[26]; mais, si on la dépouille de tout l'appareil philosophique dont on l'a décorée, au fond qu'y trouve-t-on? C'est l'idée de la « sympathie », croyance aussi vieille que les sociétés humaines. Les peuples sauvages établissent aussi des relations mystérieuses entre tous les corps et tous les êtres qui peuplent la terre et les cieux et qui, à leurs yeux, sont tous pareillement animés d'une vie propre et doués d'une force latente — nous y reviendrons tantôt à propos de la magie. Avant la propagation des théories orientales, la superstition populaire

attribuait déjà en Italie et en Grèce une foule d'actions bizarres au soleil, à la lune et même aux constellations[27].

Seulement, les *Chaldaei* prêtent une puissance prédominante aux astres. C'est qu'en effet ceux-ci furent regardés par la religion des vieux Chaldéens, lorsqu'elle se développa, comme les dieux par excellence. Le culte sidéral de Babylone concentra, si j'ose dire, le divin dans ces êtres lumineux et mobiles, au détriment des autres objets de la nature, pierres, plantes, animaux, où la foi primitive des Sémites le plaçait pareillement. Les étoiles conservèrent toujours ce caractère, même à Rome. Elles n'étaient pas, comme pour nous, des corps infiniment lointains, qui se meuvent dans l'espace suivant les lois inflexibles de la mécanique et dont on détermine la composition chimique. Elles étaient restées, pour les Latins comme pour les Orientaux, des divinités propices ou funestes, dont les relations. sans cesse modifiées, déterminaient les événements de ce monde. Le ciel, dont on n'avait pas encore aperçu l'insondable profondeur, était peuplé de héros et de monstres animés de passions contraires, et la lutte qui s'y poursui-

vait, exerçait une répercussion immédiate sur la terre. En vertu de quel principe attribue-t-on aux astres telle qualité et telle influence? Est-ce pour des raisons tirées de leur mouvement apparent, reconnues par l'observation ou par l'expérience? Parfois : Saturne rend les gens apathiques et irrésolus, parce que de toutes les planètes il se déplace avec le plus de lenteur[28]. Mais le plus souvent ce sont des raisons purement mythologiques qui ont inspiré les préceptes de l'astrologie. Les sept planètes sont assimilées à des divinités, Mars, Vénus ou Mercure, qui ont une histoire et un caractère connus de tous. Il suffit de prononcer leurs noms pour qu'on se représente une personnalité qui agira conformément à sa nature : Vénus ne peut que favoriser les amoureux et Mercure assurer le succès des affaires et des escroqueries. De même pour les constellations, auxquelles se rattachent une quantité de légendes : le « catastérisme », c'est-à-dire la translation dans les astres, devient la conclusion naturelle d'une foule de récits. Les héros de la fable ou même ceux de la société humaine continuent à vivre au ciel sous la forme d'étoiles brillantes. Persée y retrouve Andromède, et le centaure

Chiron, qui n'est autre que le Sagittaire, y fraternise avec les Dioscures jumeaux. Ces astérismes prennent alors en quelque mesure les qualités et les défauts des êtres mythiques ou historiques qu'on y a transportés : le Serpent, qui brille près du pôle boréal, sera l'auteur de cures médicales parce qu'il est l'animal sacré d'Esculape[19].

Mais ce fondement religieux des règles de l'astrologie n'est pas toujours reconnaissable, parfois il est entièrement oublié, et ces règles prennent alors l'apparence d'axiomes ou de lois fondées sur une longue observation des phénomènes célestes. C'est là une simple façade scientifique. Les procédés de l'assimilation aux dieux et du catastérisme ont été pratiqués en Orient longtemps avant de l'être en Grèce. Les images traditionnelles que nous reproduisons sur nos cartes célestes, sont les restes fossiles d'une luxuriante végétation mythologique, et les anciens, outre notre sphère classique, en connaissaient une autre, la « Sphère barbare », peuplée de tout un monde de personnages et d'animaux fantastiques. Ces monstres sidéraux, auxquels on attribuait des vertus puissantes, étaient pareillement le résidu d'une multitude de

croyances oubliées. La zoolâtrie était abandonnée dans les temples, mais on continuait à considérer comme divins le Lion, le Taureau, l'Ours, les Poissons, que l'imagination orientale avait reconnus sur la voûte étoilée. De vieux totems des tribus sémitiques ou des nomes égyptiens se survivaient transformés en constellations. Des éléments hétérogènes, empruntés à toutes les religions de l'Orient, se combinent dans l'uranographie des anciens, et, dans la puissance attribuée aux fantômes qu'elle évoque, se propage l'écho indistinct d'antiques dévotions, qui nous restent souvent inconnues[30].

Ainsi, l'astrologie fut religieuse par son origine et ses principes; elle le fut encore par son alliance étroite avec les cultes orientaux, surtout avec ceux des Baals syriens et de Mithra; elle le fut enfin par les effets qu'elle produisit. Je ne veux pas parler des effets qu'on attend de tel astérisme dans tel cas particulier : on lui supposait parfois la puissance de provoquer même l'apparition des divinités soumises à son empire[31]. Mais j'ai en vue l'action générale que ces doctrines exercèrent sur le paganisme romain.

Quand les dieux de l'Olympe furent incorporés

dans les astres, quand Saturne et Jupiter devinrent des planètes et la Vierge Céleste un signe du zodiaque, ils prirent un caractère très différent de celui qui leur avait appartenu à l'origine. Nous avons montré[32] comment, en Syrie, l'idée de la répétition indéfinie de cycles d'années suivant lesquels se produisent les révolutions célestes, conduisit à la conception de l'éternité divine, comment la théorie de la domination fatale des astres sur le monde amena celle de la toute-puissance du « maître des cieux », comment l'introduction d'un culte universel fut le résultat nécessaire de la croyance que les étoiles exercent leur action sur les peuples de tous les climats. Toutes ces conséquences des principes de l'astrologie en furent logiquement déduites, dans les pays latins comme chez les Sémites, et amenèrent une rapide métamorphose de l'ancienne idolâtrie. Comme en Syrie aussi, le Soleil, qui, selon les astrologues, mène le chœur des planètes, « qui est établi roi et conducteur du monde entier[33] », devient nécessairement la puissance la plus élevée du panthéon romain.

L'astrologie modifia aussi la théologie en introduisant dans ce panthéon une foule de dieux

nouveaux, dont quelques-uns sont singulièrement abstraits. On adorera désormais les constellations du firmament, et en particulier les douze signes du zodiaque, qui ont chacun leur légende mythologique, le Ciel(*Caelus*) lui-même, regardé comme la cause première et qui parfois se confond avec l'Être suprême, les quatre Éléments, dont l'antithèse et la transmutation perpétuelles produisent tous les phénomènes sensibles et qui sont souvent symbolisés par un groupe d'animaux prêts à s'entre-dévorer[34], enfin le Temps et ses subdivisions[35]. Les calendriers furent religieux avant de devenir civils; ils n'eurent pas d'abord pour objet de noter la mesure des instants qui s'écoulaient, mais la récurrence de dates propices ou néfastes, séparées par des intervalles périodiques. Le retour de moments déterminés, c'est un fait d'expérience, est associé à l'apparition de certains phénomènes : ils ont donc une efficacité spéciale, sont doués d'un caractère sacré. L'astrologie, en fixant les époques avec une rigueur mathématique, continua à leur reconnaître, pour parler comme Zénon, « une force divine[36] ». Le Temps, qui règle le cours des astres et la transsubstantiation des éléments, est conçu comme

le maître des dieux et le principe primordial, et il est assimilé au Destin. Chaque portion de sa durée infinie amène quelque mouvement propice ou funeste des cieux, anxieusement observés, et transforme l'univers, incessamment modifié. Les Siècles, les Années, les Saisons, qu'on met en relation avec les quatre vents et les quatre points cardinaux, les douze Mois, soumis au zodiaque, le Jour et la Nuit, les douze Heures, sont personnifiés et divinisés, comme étant les auteurs de tous les changements de l'univers. Les figures allégoriques, imaginées pour ces abstractions par le paganisme astrologique, ne périrent même pas avec lui[37]; le symbolisme qu'il avait vulgarisé lui survécut, et jusqu'au moyen âge ces images de dieux déchus furent reproduites indéfiniment dans la sculpture, la mosaïque et les miniatures chrétiennes[38].

L'astrologie intervient ainsi dans toutes les idées religieuses, et les doctrines sur la destinée du monde et de l'homme se conforment aussi à ses enseignements. Selon Bérose, qui est l'interprète de vieilles théories chaldéennes, l'existence de l'univers est formée d'une série de « grandes années », ayant chacune leur été

et leur hiver. Leur été se produit quand toutes les planètes sont en conjonction au même point du Cancer, et il amène une conflagration générale. Inversement, leur hiver arrive quand toutes les planètes sont réunies dans le Capricorne, et il a pour résultat un déluge universel. Chacun de ces cycles cosmiques, dont la durée, suivant les calculs les plus probables, était fixée à 432.000 ans, est la reproduction exacte de ceux qui l'ont précédé. En effet, les astres, reprenant exactement la même position, doivent agir d'une manière identique. Cette théorie babylonienne, anticipation de celle du « retour éternel des choses » que Nietzsche se glorifiait d'avoir découverte, jouit d'une faveur durable dans l'antiquité, et elle se transmit sous diverses formes jusqu'à la Renaissance[39]. La croyance que le monde devait être détruit par le feu, répandue aussi par la philosophie stoïcienne, trouva dans ces spéculations cosmologiques un nouvel appui.

Ce n'est pas seulement l'avenir de l'univers que l'astrologie révèle, c'est aussi la vie future des mortels. Selon une doctrine chaldéo-persique, acceptée par les mystères païens et que nous avons déjà signalée[40], une amère nécessité

contraint les âmes, dont la multitude peuple les hauteurs célestes, à descendre ici-bas pour y animer les corps qui les tiennent captives. En s'abaissant vers la terre, elles traversent les sphères des planètes, et reçoivent de chacun de ces astres errants, suivant sa position, quelques-unes de leurs qualités. Inversement, lorsqu'après la mort elles s'échappent de leur prison charnelle, elles remontent à leur première demeure, du moins si elles ont vécu pieusement, et à mesure qu'elles passent par les portes des cieux superposés, elles se dépouillent des passions et des penchants qu'elles avaient acquis durant leur premier voyage, pour s'élever enfin, pures essences, jusqu'au séjour lumineux des dieux. Elles y vivent à jamais au milieu des astres éternels, soustraites à la domination des destins et aux limitations mêmes du temps.

Ainsi l'alliance des théorèmes astronomiques avec leurs vieilles croyances fournit aux Chaldéens des réponses à toutes les questions que l'homme se pose sur les relations du ciel et de la terre, sur la nature de Dieu, sur l'existence du monde et sur sa propre fin. L'astrologie fut véritablement la première théologie scienti-

fique. La logique de l'hellénisme coordonna les doctrines orientales, les combina avec la philosophie stoïcienne et en constitua un système d'une incontestable grandeur, reconstruction idéale de l'univers, dont la hardiesse puissante inspire à Manilius, lorsqu'il ne s'épuise pas à dompter une matière rebelle, des accents convaincus et sublimes[41]. La notion vague et irraisonnée de la « sympathie » s'est transformée en un sentiment profond, fortifié par la réflexion, de la parenté de l'âme humaine, essence ignée, avec les astres divins[42]. La contemplation du ciel est devenue une communion. Dans la splendeur des nuits, l'esprit s'enivre de la lumière que lui versent les feux de l'éther; porté sur les ailes de l'enthousiasme, il s'élève au milieu du chœur sacré des étoiles, et suit leurs mouvements harmonieux; « il participe à leur immortalité et, avant le terme fatal, il s'entretient avec les dieux[43] ». Malgré la précision subtile que les Grecs introduisirent dans leurs spéculations, le sentiment qui pénétra l'astrologie jusqu'à la fin du paganisme, ne démentit jamais ses origines orientales et religieuses.

Le principe capital qu'elle imposa fut celui du fatalisme. Comme s'exprime le poète[44] :

Fata regunt orbem, certa stant omnia lege.

Au lieu de dieux agissant dans le monde, comme l'homme dans la société, au gré de leurs passions, les Chaldéens ont les premiers conçu l'idée d'une nécessité inflexible, dominant l'univers. Ils observèrent qu'une loi immuable réglait le mouvement des corps célestes, et, dans le premier enthousiasme de leur découverte, ils étendirent ses effets à tous les phénomènes moraux et sociaux. Un déterminisme absolu est impliqué par les postulats de l'apotélesmatique. La Tyché ou Fortune divinisée devient la maîtresse irrésistible des mortels et des immortels, et elle fut en effet, sous l'Empire, révérée par quelques esprits exclusivement. Notre volonté réfléchie n'a jamais qu'une part bien restreinte dans notre bonheur et nos succès, mais, au milieu des pronunciamentos et de l'anarchie du IIIe siècle, un Hasard aveugle semblait bien se jouer souverainement de la vie de chacun, et l'on comprend que les princes éphémères de cette époque aient, comme les foules, reconnu en lui le seul arbitre de leur sort[45]. La puissance de cette conception fataliste dans l'antiquité peut se mesurer à sa longue persistance, tout au moins en

Orient, d'où elle était originaire. Sortie de Babylonie[46], elle se répand dès l'époque alexandrine dans tout le monde hellénique, et à la fin du paganisme, c'est encore contre elle qu'est dirigé en grande partie l'effort de l'apologétique chrétienne[47] ; mais elle devait résister à toutes les attaques et s'imposer encore à l'Islam[48]. Même dans l'Europe latine, malgré les anathèmes de l'Église, survécut confusément à travers le moyen âge la croyance que sur cette terre tout arrive de quelque manière

Per ovra delle rote magne,
Che drizzan ciascun seme ad alcun fine
Secondo che le stelle son compagne[49].

Les armes dont les écrivains ecclésiastiques se servent pour combattre ce fatalisme sidéral, sont empruntées à l'arsenal de la vieille dialectique grecque : ce sont en général celles qu'avaient employées depuis des siècles tous les défenseurs du libre arbitre : le déterminisme détruit la responsabilité; les récompenses et les châtiments sont absurdes si les hommes agissent en vertu d'une nécessité qui les domine, s'ils sont des héros ou des criminels nés. Nous n'insisterons pas sur ces discussions mé-

taphysiques[50]; mais il est un argument qui touche de plus près au sujet dont nous nous occupons : si un Destin irrévocable s'impose à nous, aucune supplication, objectait-on, ne peut changer sa volonté ; le culte est inefficace, il est oiseux de demander aux oracles les secrets d'un avenir que rien ne peut modifier, et les prières ne sont plus, pour employer une expression de Sénèque, que « les consolations d'esprits maladifs[51] ».

Et, sans doute, certains adeptes de l'astrologie, comme l'empereur Tibère[52], négligent les pratiques religieuses dans la persuasion que la Fatalité gouverne toutes choses ; à l'exemple des stoïciens, ils érigent en devoir moral la soumission absolue au sort omnipotent, la résignation joyeuse à l'inévitable, et se contentent de vénérer, sans lui rien demander, la puissance supérieure qui régit l'univers. Ils se disent soumis au destin même le plus capricieux, semblables à l'esclave intelligent qui devine, pour les satisfaire, les désirs de son maître et sait rendre supportable la plus dure servitude[53]. Mais les masses ne s'élevaient pas à cette hauteur de renoncement. Toujours le caractère religieux de l'astrologie fut maintenu

aux dépens de la logique[54]. Les planètes et les constellations n'étaient pas seulement des forces cosmiques dont l'action propice ou néfaste s'affaiblissait ou se renforçait suivant les détours d'une carrière fixée de toute éternité. Elles étaient des divinités qui voyaient et entendaient, se réjouissaient ou s'affligeaient, avaient une voix et un sexe, étaient prolifiques ou stériles, douces ou sauvages, obséquieuses ou dominatrices[55]. On pouvait donc apaiser leur courroux et se concilier leur faveur par des rites et des offrandes ; même les astres adverses n'étaient pas inexorables et se laissaient fléchir par des sacrifices et des supplications. Le pédant borné qu'est Firmicus Maternus, affirme avec force la toute-puissance de la fatalité, mais en même temps il invoque les dieux pour résister avec leur aide à l'influence des étoiles. Encore au IVe siècle, les païens de Rome étaient-ils sur le point de se marier, voulaient-ils faire quelque emplette, ambitionnaient-ils quelque dignité, ils couraient demander au devin ses pronostics, tout en priant les Destins de leur accorder des années prospères[56]. Une antinomie fondamentale se manifeste ainsi dans tout le développement de l'astrologie, qui

prétendait devenir une science exacte, mais qui fut à l'origine et qui resta toujours une théologie sacerdotale.

Toutefois, à mesure que l'idée de la Fatalité s'imposa et se répandit, le poids de cette théorie désespérante opprima davantage la conscience. L'homme se sentit dominé, accablé, par des forces aveugles, qui l'entraînaient aussi irrésistiblement qu'elles faisaient mouvoir les sphères célestes. Les âmes cherchèrent à échapper à la pression de ce mécanisme cosmique, à sortir de l'esclavage où les maintenait l'Anankè. Mais pour se soustraire aux rigueurs de sa domination, on n'a plus confiance dans les cérémonies de l'ancien culte. Les puissances nouvelles qui se sont emparées du ciel, doivent être apaisées par des moyens nouveaux. Les religions orientales apportent le remède aux maux qu'elles ont créés, et enseignent des procédés puissants et mystérieux pour conjurer le sort[37]. Aussi, parallèlement à l'astrologie, voit-on se propager une aberration plus néfaste, la magie[38].

***

Si l'on passe de la lecture de la Tétrabible de Ptolémée à celle d'un papyrus magique, on se

croira tout d'abord transporté à l'autre extrémité du monde intellectuel. On ne trouve plus rien ici de l'ordonnance systématique, de la méthode sévère qui distinguent l'œuvre du savant d'Alexandrie. Sans doute, les doctrines de l'astrologie sont aussi chimériques que celles de la magie, mais elles sont déduites avec une logique qui force l'assentiment des esprits réfléchis et qui fait totalement défaut dans les ouvrages de sorcellerie. Recettes empruntées à la médecine et à la superstition populaires, pratiques primitives rejetées ou délaissées par les rituels sacerdotaux, croyances répudiées par une religion progressivement moralisée, plagiats et contrefaçons de textes littéraires ou liturgiques, incantations où sont invoqués au milieu d'un baragouin inintelligible les dieux de toutes les nations barbares, cérémonies bizarres et déconcertantes, forment un chaos où l'imagination se perd, un pot-pourri où il semble qu'un syncrétisme arbitraire ait cherché à réaliser une confusion inextricable.

Cependant, si l'on observe avec plus d'attention comment la magie opère, on constatera qu'elle part de principes analogues et agit d'après des raisonnement parallèles à ceux de

l'astrologie. Nées en même temps dans les civilisations primitives de l'Orient, toutes deux reposent sur un fonds d'idées communes[59]. La première découle, comme la seconde, du principe de la sympathie universelle, seulement elle ne considère plus la relation qui existe entre les astres, courant sur le plafond du ciel, et les phénomènes physiques et moraux; mais celle qui unit entre eux les corps quels qu'ils soient. Elle part de l'idée préconçue qu'il existe entre certaines choses, certains mots, certaines personnes, des relations obscures mais constantes. Ces correspondances sont établies sans hésitation entre les objets matériels et les êtres vivants, car les peuples sauvages attribuent à tout ce qui les entoure, une âme et une existence analogues à celles de l'homme. La distinction des trois règnes de la nature ne leur a pas été enseignée; ils sont « animistes ». La vie d'une personne peut ainsi être liée à celle d'un objet, d'un arbre, d'un animal, de telle sorte que, si l'un périt, l'autre meure, et que tout dommage éprouvé par l'un fasse souffrir son inséparable associé. Parfois le rapport qu'on établit provient de motifs clairement intelligibles, comme la res-

semblance entre l'objet et l'être; ainsi, dans la pratique de l'envoûtement, lorsque pour tuer un ennemi on transperce une figure de cire qui est censée le représenter; ou bien ce lien résulte d'un contact, même passager, qu'on suppose avoir créé des affinités indestructibles, par exemple lorsqu'on opère sur le vêtement d'un absent. Mais ces relations imaginaires ont souvent des raisons qui nous échappent; elles dérivent, comme les qualités attribuées aux étoiles par l'apotélesmatique, de vieilles croyances dont le souvenir s'est perdu.

Comme l'astrologie, la magie est donc à certains égards une science. D'abord, elle repose en partie, comme les prédictions de sa compagne, sur l'observation, — une observation souvent rudimentaire, superficielle, hâtive, erronée, mais néanmoins très considérable. C'est une discipline expérimentale. Parmi la multitude des faits que la curiosité des magiciens a notés, il en était d'exacts, qui ont reçu plus tard la consécration des savants. L'attraction de l'aimant sur le fer a été utilisée par les thaumaturges avant d'être interprétée par les physiciens. Dans les vastes compilations qui circulaient sous les noms vénérables de Zo-

roastre ou d'Hostanès, des remarques fécondes se mêlaient certainement à des idées puériles et à des préceptes absurdes, tout comme dans les traités d'alchimie grecque qui nous sont parvenus. L'idée même qu'en connaissant la puissance de certains agents on peut faire agir les forces cachées de l'univers et obtenir des résultats extraordinaires, inspire les recherches de la physique comme les affirmations de la magie. La magie est une physique dévoyée, comme l'astrologie est une astronomie pervertie.

De plus, la magie, toujours comme l'astrologie, est une science, parce qu'elle part de la conception fondamentale qu'il existe dans la nature un ordre et des lois et que la même cause produit toujours les mêmes effets. La cérémonie occulte, qui s'accomplit avec le soin d'une expérience de laboratoire, aura régulièrement la conséquence attendue. Il suffit de connaître les affinités mystérieuses qui unissent toutes choses, pour mettre en mouvement le mécanisme de l'univers. Seulement l'erreur des sorciers est d'établir une association entre des phénomènes qui ne dépendent nullement l'un de l'autre. Le fait d'exposer un instant à la

lumière une plaque sensible dans une chambre noire, de la plonger ensuite, suivant des recettes données, dans des liquides appropriés et d'y faire apparaître ainsi l'image d'un parent ou d'un ami, est une opération magique, mais fondée sur des actions et des réactions véritables, au lieu de l'être sur des sympathies et des antipathies arbitrairement supposées. La magie est donc bien une science qui se cherche et qui devient plus tard, comme l'a définie Frazer, « une sœur bâtarde de la science ».

Seulement, comme l'astrologie, elle aussi fut religieuse à l'origine, et resta toujours une sœur bâtarde de la religion. Toutes deux grandirent ensemble dans les temples de l'Orient barbare. Leurs pratiques firent partie d'abord du savoir équivoque de féticheurs qui prétendaient, par des rites connus d'eux seuls, agir sur les esprits qui peuplaient la nature et la vivifiaient tout entière. La magie a été ingénieusement définie « la stratégie de l'animisme [60] ». Mais, de même que la puissance de plus en plus grande attribuée par les Chaldéens aux divinités sidérales, transforma la vieille astrologie, de même la sorcellerie primitive prit

un autre caractère à mesure que le monde des dieux, conçus à l'image de l'homme, se dégagea et se distingua davantage des forces physiques. L'élément mystique, qui de tout temps se mêlait à ses cérémonies, en reçut une précision et un développement nouveaux. Le magicien, par ses charmes, ses talismans et ses conjurations, agit désormais sur les « démons » célestes ou infernaux et les contraint à lui obéir. Mais ces esprits ne lui opposent plus seulement la résistance aveugle de la matière, animée d'une vie incertaine ; ce sont des êtres actifs et subtils, doués d'intelligence et de volonté. Ils savent parfois se venger de l'esclavage qu'on prétend leur faire subir, et punir de son audace l'opérateur qui les redoute, tout en invoquant leur secours. L'incantation prend ainsi souvent la forme d'une prière adressée à des puissances supérieures à l'homme, et la magie devient un culte. Ses rites se développent parallèlement aux liturgies canoniques et souvent les envahissent [61]. Ils sont séparés par cette frontière vague, constamment déplacée, qui limite les domaines contigus de la religion et de la superstition.

*
* *

Cette magie, mi-scientifique, mi-religieuse, ayant ses livres et ses adeptes professionnels, est d'origine orientale. La vieille sorcellerie grecque et italique semble avoir été assez bénigne. Conjurations qui détournent la grêle ou formules qui attirent la pluie, maléfices qui rendent les champs stériles et font périr le bétail, philtres d'amour, onguents de jeunesse, remèdes de bonne femme, talismans contre le mauvais œil, tout cela s'inspire des croyances de la superstition populaire, et se maintient aux confins du folk-lore et du charlatanisme. Même les magiciennes de Thessalie, qui passaient pour faire descendre la lune du ciel, étaient surtout des botanistes, qui connaissaient les vertus merveilleuses des simples. L'effroi que les nécromanciens inspirent, provient en grande partie de ce qu'ils exploitent la vieille croyance aux revenants. Ils mettent en œuvre la puissance qu'on attribue aux fantômes, et glissent dans les tombeaux des tablettes de métal couvertes d'exsécrations, pour vouer un ennemi au malheur ou à la mort. Mais il n'y a aucune trace, en Grèce ni en Italie, d'un système cohérent de doctrines, d'une

discipline occulte et savante, ni d'un enseignement sacerdotal.

Aussi les adeptes de cet art douteux sont-ils méprisés. Encore à l'époque d'Auguste, ce sont surtout des gueuses équivoques, qui exercent leur misérable métier dans les bas-fonds des quartiers populaires. Mais, avec l'invasion des religions orientales, la considération pour le magicien grandit, et sa condition s'élève [62]. On l'honore et on le redoute davantage. Au IIe siècle, nul ne conteste plus guère qu'il puisse provoquer des apparitions divines, converser avec les esprits supérieurs et même s'élever en personne jusqu'au ciel [63].

On saisit ici l'action victorieuse des cultes alexandrins. En Égypte [64], nous l'avons vu (p. 140), le rituel, à proprement parler, n'était pas autre chose à l'origine qu'un ensemble de pratiques magiques. Les fidèles imposaient par la prière ou même par la menace leurs volontés aux dieux. Ceux-ci étaient contraints d'obéir sur le champ à l'officiant, si la liturgie était exactement accomplie, si les incantations et les paroles opérantes étaient récitées avec l'intonation juste. Le

prêtre instruit avait une puissance presque illimitée sur tous les êtres surnaturels qui peuplaient la terre, les eaux, l'air, les enfers et les cieux. Nulle part on ne maintint moins la distance qui sépare l'humain du divin; nulle part la différenciation progressive qui éloigna partout la magie de la religion, ne resta moins avancée. Elles demeurèrent si intimement associées jusqu'à la fin du paganisme qu'on a peine parfois à distinguer les textes qui appartiennent à l'une ou à l'autre.

Les Chaldéens [65] aussi étaient de grands maîtres ès-sorcellerie, à la fois versés dans la connaissance des présages et experts à conjurer les maux que ceux-ci annonçaient. En Mésopotamie, les magiciens, conseillers écoutés des rois, faisaient partie du clergé officiel; ils y invoquaient dans leurs incantations l'aide des dieux de l'État, et leur science sacrée y était aussi respectée que l'haruspicine en Étrurie. Le prestige fabuleux qui continua de l'entourer, en assura la persistance après la chute de Ninive et de Babylone. La tradition n'en était point perdue sous les Césars, et une quantité d'enchanteurs se réclamaient à tort

ou à raison de l'antique sagesse de la Chaldée[66].

Aussi, le thaumaturge, héritier supposé des prêtres archaïques, prend-il à Rome même une apparence toute sacerdotale. Sage inspiré, qui reçoit les confidences des esprits célestes, il se rapproche par la dignité de sa tenue et de sa vie des philosophes. Le vulgaire ne tarde pas à les confondre[67], et, de fait, la philosophie orientalisante de la fin du paganisme accueille et justifie toutes les superstitions. Le néoplatonisme, qui fait à la démonologie une large place, penche de plus en plus vers la théurgie, où il finit par se perdre.

Mais les anciens distinguent expressément de cet art licite et honorable, pour lequel on inventa ce nom de « théurgie » [68], la « magie » proprement dite, toujours suspecte et réprouvée. Le nom de mages (μάγοι), appliqué à tous les faiseurs de miracles, désigne proprement les prêtres du mazdéisme, et une tradition bien attestée faisait, en effet, des Perses [69] les auteurs de la véritable magie, de celle que le moyen âge appellera magie noire. S'ils ne l'ont pas inventée, car elle est vieille comme l'humanité, ils ont du moins été les premiers à l'édifier sur un fondement doctrinal et à lui

assigner une place dans un système théologique nettement formulé. C'est le dualisme mazdéen qui donna à ce savoir pernicieux une puissance nouvelle avec les caractères qui le distingueront désormais.

Sous quelles influences la magie perse s'est-elle formée ? Quand et comment s'est-elle propagée ? Ce sont là des questions encore mal élucidées. La fusion intime qui s'opéra à Babylone entre les doctrines religieuses des conquérants iraniens et celles du clergé indigène, se produisit aussi dans cet ordre de croyances[70], et les mages établis en Mésopotamie combinèrent leurs traditions secrètes avec le code de rites et de formules rédigé par les sorciers chaldéens. La curiosité universelle des Grecs obtint de bonne heure communication de cette science merveilleuse. Les philosophes naturalistes, comme Démocrite[71], le grand voyageur, paraissent avoir fait plus d'un emprunt au trésor des observations recueillies par les prêtres orientaux. Ils puisèrent sans doute dans ces compilations disparates, où le vrai se mêlait à l'absurde et le réel au fantastique, la connaissance de quelques propriétés des plantes ou des minéraux, de quelques ex-

périences de physique. Cependant le clair génie des Hellènes se détourna toujours des spéculations troubles de la magie, et ne leur accorda qu'une attention distraite et une considération médiocre. Mais à l'époque alexandrine, on traduisit en grec les livres attribués aux maîtres à demi fabuleux de la science persique, Zoroastre, Hostanès, Hystaspe, et depuis lors jusqu'à la fin du paganisme ces noms jouirent d'une autorité prestigieuse. En même temps, les Juifs, initiés aux arcanes des doctrines et des procédés irano-chaldéens, en firent connaître indirectement certaines recettes partout où la Dispersion les répandit[72]. Postérieurement, une action plus immédiate fut exercée sur le monde romain par les colonies perses d'Asie Mineure[73], demeurées obstinément fidèles à leurs antiques croyances nationales.

La valeur particulière que les mazdéens attribuaient à la magie, découle nécessairement de leur système dualiste, tel que nous l'avons exposé déjà[74]. En face d'Ormuzd, qui siège dans le ciel lumineux, se dresse son adversaire irréconciliable Ahriman, qui règne sur le monde souterrain. L'un est synonyme de clarté, de

vérité, de bonté ; l'autre, de ténèbres, de mensonge et de perversité. L'un commande aux génies bienfaisants qui protègent la piété des fidèles ; l'autre aux démons dont la malice provoque tous les maux qui affligent l'humanité. Les deux principes opposés se disputent la domination de la terre, et chacun y a produit des animaux et des plantes favorables ou nuisibles. Tout y est céleste ou infernal. Ahriman et ses démons, qui viennent errer autour des hommes pour les tenter et leur nuire[75], sont des dieux malfaisants, mais des dieux indépendants de ceux qui forment l'armée secourable d'Ormuzd. Le mage leur sacrifie, soit pour détourner les malheurs dont ils le menacent, soit aussi pour les exciter contre les ennemis du vrai croyant. Car les esprits immondes se délectent aux immolations sanglantes, et ils viennent se repaître des vapeurs de la chair fumant sur les autels[76]. Des actes et des paroles redoutables accompagnent toutes les offrandes. Plutarque[77] nous donne un exemple des sombres sacrifices des mazdéens. « Ils pilent dans un mortier, dit-il, une herbe appelée moly (une espèce d'ail), en invoquant Hadès (Ahriman) et les Ténèbres,

puis, mêlant cette herbe au sang d'un loup qu'ils égorgent, ils l'emportent et la jettent dans un lieu où le soleil ne pénètre pas. » C'est bien là une opération de nécromant.

On comprend quelle force nouvelle une pareille conception de l'univers devait donner à la magie. Elle n'est plus seulement un assemblage disparate de superstitions populaires et d'observations scientifiques. Elle devient une religion à rebours ; ses rites nocturnes forment l'effroyable liturgie des puissances infernales. Il n'est aucun miracle que le magicien expérimenté ne puisse attendre du pouvoir des démons, s'il connaît le moyen de les transformer en ses serviteurs ; il n'est aucune atrocité qu'il ne puisse inventer pour se rendre propices des divinités mauvaises, que le crime satisfait et que la souffrance réjouit. De là, cet ensemble de pratiques impies, célébrées dans l'ombre, et dont l'horreur n'a d'égale que leur ineptie : préparation de breuvages qui troublent les sens et égarent la raison ; composition de poisons subtils qu'on extrait de plantes démoniaques et de cadavres qu'a saisis la corruption, fille des enfers [78] ; immolations d'enfants pour lire l'avenir dans leurs entrailles palpitantes ou

évoquer les revenants. Tous les raffinements sataniques que peut concevoir en un jour de démence une imagination pervertie[79], plairont à la malignité des esprits immondes ; plus leur monstruosité sera odieuse, plus certaine sera leur efficacité.

En présence de ces abominations, l'État romain s'émeut, et il les frappe de toute la rigueur de sa justice répressive. Tandis qu'on se contentait d'ordinaire, en cas d'abus constaté, d'expulser de Rome les astrologues, — qui se hâtaient d'y rentrer, — les magiciens étaient assimilés aux meurtriers et aux empoisonneurs et punis des derniers supplices. On les clouait sur la croix, on les exposait aux bêtes. On poursuivait non seulement l'exercice de leur profession, mais le simple fait de posséder des ouvrages de sorcellerie[80].

Seulement, il est avec la police des accommodements, et les mœurs furent ici encore plus fortes que les lois. Les rigueurs intermittentes des édits impériaux ne furent pas plus efficaces pour détruire une superstition invétérée, que la polémique chrétienne pour la guérir. L'État et l'Église, en s'unissant pour la combattre, reconnaissaient sa puissance. Ni le premier, ni la

seconde n'atteignaient la racine du mal et ne niaient la réalité du pouvoir exercé par les sorciers. Tant qu'on admit que les esprits malins intervenaient constamment dans les affaires terrestres, et qu'il existait des moyens secrets permettant à l'opérateur de les dominer ou de partager leur puissance, la magie fut indestructible. Elle faisait appel à trop de passions humaines pour n'être pas entendue. Si, d'une part, le désir de pénétrer les mystères de l'avenir, la crainte de malheurs inconnus et l'espoir toujours renaissant poussaient les foules anxieuses à chercher une certitude chimérique dans l'astrologie, de l'autre, dans la magie, l'attrait troublant du merveilleux, les sollicitations de l'amour et de l'ambition, l'âpre volupté de la vengeance, la fascination du crime et l'ivresse du sang versé, tous les instincts inavouables dont on cherche dans l'ombre l'assouvissement, exerçaient tour à tour leur séduction. Elle poursuivit à travers tout l'empire romain son existence occulte, et le mystère même dont elle était forcée de s'entourer augmenta son prestige en lui donnant presque l'autorité d'une révélation.

Une affaire curieuse qui se passa dans les

dernières années du V<sup>e</sup> siècle à Béryte en Syrie, nous montre quelle confiance les esprits les plus éclairés gardaient encore à cette époque dans les pratiques de la magie la plus atroce. Des étudiants de la célèbre école de droit de cette cité voulurent une nuit égorger dans le cirque un esclave, afin que le maître de celui-ci obtînt les faveurs d'une femme qui lui résistait. Dénoncés, ils durent livrer les volumes qu'ils tenaient cachés, parmi lesquels on trouva ceux de Zoroastre et d'Hostanès, avec ceux de l'astrologue Manéthon. La ville fut en émoi, et de nouvelles perquisitions prouvèrent que beaucoup de jeunes gens préféraient à l'étude des lois romaines celle de la science qu'elles prohibaient. Sur l'ordre de l'évêque, on fit un autodafé solennel de toute cette littérature en présence des magistrats et du clergé, après avoir donné lecture publique des passages les plus révoltants, « en sorte, dit le pieux auteur qui nous raconte cette histoire[81], que chacun apprît à connaître les promesses orgueilleuses et vaines des démons ».

Ainsi se perpétuaient encore dans l'Orient chrétien après la chute du paganisme les antiques traditions des mages. Elles devaient y

survivre même à la domination de l'Église, et, malgré les principes rigoureux de son monothéisme, l'Islam fut infecté par les superstitions de la Perse. L'art néfaste que celle-ci avait enseigné, n'opposa pas en Occident une résistance moins obstinée aux poursuites et aux anathèmes ; il restait toujours vivace dans la Rome du Ve siècle [82], et, alors que l'astrologie savante sombra en Europe avec la science même, le vieux dualisme mazdéen continua à s'y manifester à travers le moyen âge jusqu'à l'aurore des temps modernes dans les cérémonies de la messe noire et du culte de Satan.



Sœurs jumelles engendrées par l'Orient superstitieux et érudit, la magie et l'astrologie sont toujours restées les filles hybrides de sa culture sacerdotale. Leur existence est gouvernée par deux principes contraires, le raisonnement et la foi, et leur volonté oscille perpétuellement entre ces deux pôles de la pensée. Elles s'inspirent l'une et l'autre de la croyance en une sympathie universelle, qui suppose entre les êtres et les objets, animés tous pareillement d'une vie mystérieuse, des relations occultes et

puissantes. La doctrine des influences sidérales, combinée avec la constatation de l'immutabilité des révolutions célestes, conduit l'astrologie à formuler pour la première fois la théorie d'un fatalisme absolu et préconnaissable. Mais, à côté de ce déterminisme rigoureux, elle conserve la foi de son enfance en des étoiles divines, dont l'homme par sa dévotion peut s'assurer la bienveillance et désarmer la malignité. La méthode expérimentale s'y réduit à compléter les pronostics fondés sur le caractère supposé des dieux stellaires.

La magie, elle aussi, reste à demi empirique, à demi religieuse. Comme notre physique elle repose sur l'observation, elle proclame la constance des lois de la nature, et elle cherche à s'emparer des énergies latentes du monde matériel pour les asservir à la volonté de l'homme. Mais en même temps elle reconnaît dans les forces qu'elle prétend se soumettre, des esprits ou démons, dont on peut, par des sacrifices et des incantations, se concilier la protection, adoucir la malveillance ou déchaîner l'hostilité furibonde.

Malgré toutes les aberrations où elles s'éga-

rèrent, l'astrologie et la magie n'ont pas été inutiles. Leur savoir mensonger a contribué sérieusement au progrès des connaissances humaines. En entretenant chez leurs adeptes des espérances chimériques et des ambitions fallacieuses, elles les vouèrent à des recherches pénibles, qu'ils n'eussent sans doute pas entreprises ou poursuivies par amour désintéressé du vrai. Les observations que les prêtres de l'antique Orient recueillirent avec une inlassable patience, provoquèrent les premières découvertes physiques et astronomiques, et, comme à l'époque de la scolastique, les sciences occultes conduisirent aux sciences exactes. Mais celles-ci, en reconnaissant plus tard la vanité des illusions merveilleuses dont elles s'étaient nourries, ruinèrent les fondements de l'astrologie et de la magie, à qui elles devaient leur naissance.

# VIII

# LA TRANSFORMATION DU PAGANISME ROMAIN

La religion de l'Europe vers l'époque des Sévères devait offrir à l'observateur un spectacle d'une étonnante variété. Les vieilles divinités indigènes, italiques, celtiques ou ibériques, bien que détrônées, n'étaient pas mortes. Éclipsées par des rivales étrangères, elles vivaient encore dans la dévotion du petit peuple, dans les traditions des campagnes. Depuis longtemps, dans tous les municipes, les dieux romains s'étaient établis victorieusement, et ils recevaient toujours selon les rites pontificaux les hommages d'un clergé officiel. Mais à côté d'eux s'étaient installés les représentants de tous les panthéons asiatiques, et c'était à ces derniers qu'allait l'adoration la plus fervente des foules. Des puissances nouvelles étaient venues d'Asie Mineure, d'Égypte,

de Syrie et de Perse, et l'éclat éblouissant du soleil d'Orient avait fait pâlir les astres du ciel tempéré de l'Italie. Toutes les formes du paganisme étaient simultanement accueillies et conservées, tandis que le monothéisme exclusif des Juifs gardait ses adhérents, et que le christianisme fortifiait ses églises et affermissait son orthodoxie, tout en donnant naissance aux fantaisies déconcertantes du gnosticisme. Cent courants divers entraînaient les esprits, ballottés et hésitants; cent prédications contraires sollicitaient les consciences. Supposons que l'Europe moderne ait vu les fidèles déserter les églises chrétiennes pour adorer Allah ou Brahma, suivre les préceptes de Confucius ou de Bouddha, adopter les maximes du *shinto*; représentons-nous une grande confusion de toutes les races du monde, où des mullahs arabes, des lettrés chinois, des bonzes japonais, des lamas thibétains, des pandits hindous prêcheraient à la fois le fatalisme et la prédestination, le culte des ancêtres et le dévoûment au souverain divinisé, le pessimisme et la délivrance par l'anéantissement, où tous ces prêtres élèveraient dans nos cités des temples d'une architecture exotique et y

célébreraient leurs rites disparates; ce rêve, que l'avenir réalisera peut-être, nous offrirait une image assez exacte de l'incohérence religieuse où se débattait l'ancien monde avant Constantin.

Dans la transformation du paganisme latin, les religions orientales qui successivement se répandirent, exercèrent une action décisive. Ce fut d'abord l'Asie Mineure qui fit accepter ses dieux à l'Italie. Dès la fin des guerres puniques, la pierre noire qui symbolise la Grande Mère de Pessinonte, est établie sur le Palatin, mais ce n'est qu'à partir du règne de Claude que le culte phrygien se développe librement avec toutes ses splendeurs et ses excès. Il introduit dans la grave et terne religion des Romains une dévotion sensuelle, colorée et fanatique. Officiellement reconnu, il attire à lui et prend sous sa protection d'autres divinités étrangères venues d'Anatolie, et il les assimile à Cybèle et à Attis, métamorphosés en divinités panthées. Des influences cappadociennes, juives, persiques et même chrétiennes modifient les vieux rites de Pessinonte, et y font pénétrer, avec le baptême sanglant du taurobole, des

idées de purification spirituelle et de rédemption éternelle. Mais les prêtres ne réussissent point à éliminer le fonds de naturisme grossier que leur imposait une antique tradition barbare.

Depuis le IIe siècle avant notre ère, les mystères d'Isis et de Sérapis se répandent en Italie avec la culture alexandrine, dont ils sont l'expression religieuse, et, en dépit des persécutions, ils s'établissent à Rome, où ils obtiennent de Caligula le droit de cité. Ils n'apportaient pas un système théologique très avancé, car l'Égypte ne produisit jamais qu'un agrégat chaotique de doctrines disparates, ni une éthique très élevée, car le niveau de sa morale — celle des Grecs d'Alexandrie — ne dépassa que tardivement un étiage médiocre. Mais ils firent connaître, d'abord à l'Italie, puis aux autres provinces latines, un antique rituel d'une incomparable séduction, qui savait surexciter les sentiments les plus opposés dans ses processions éclatantes et dans ses drames liturgiques. Ensuite ils donnaient à leurs fidèles l'assurance formelle qu'ils jouiraient après la mort d'une immortalité bienheureuse dans laquelle, unis à Sérapis, participant corps

et âme à sa divinité, ils vivraient dans la contemplation éternelle des dieux.

A une époque un peu plus récente, arrivèrent les Baals de Syrie, multiples et variés. Le grand mouvement économique qui, depuis le commencement de notre ère, amena la colonisation du monde latin par les esclaves et les marchands syriens, ne modifia pas seulement la civilisation matérielle de l'Europe, mais aussi ses conceptions et ses croyances. Les cultes sémitiques firent une concurrence heureuse à ceux de l'Asie Mineure et de l'Égypte. Peut-être n'avaient-ils pas une liturgie aussi émouvante, peut-être ne s'absorbaient-ils pas aussi complètement dans la préoccupation de la vie future, bien qu'ils enseignassent une eschatologie originale, mais ils avaient une idée infiniment plus haute de la divinité. L'astrologie chaldéenne, dont les prêtres syriens furent les disciples convaincus, leur avait fourni les éléments d'une théologie scientifique. Elle les avait conduits à la notion d'un dieu siégeant loin de la terre au-dessus de la zone des étoiles, tout-puissant, universel et éternel, tout ici-bas étant réglé par les révolutions des cieux suivant des cycles

infinis d'années, et elle leur avait enseigné en même temps l'adoration du Soleil, source radieuse de la vie terrestre et de la raison humaine.

Les doctrines érudites des Babyloniens s'étaient imposées aussi aux mystères persiques de Mithra, qui considéraient comme cause suprême le Temps, identifié avec le Ciel, et divinisaient les astres ; mais elles s'y étaient superposées, sans la détruire, à l'ancienne foi mazdéenne. Les principes essentiels de la religion de l'Iran, rival séculaire et souvent heureux de la Grèce, pénétrèrent ainsi dans l'Occident latin sous le couvert de la sagesse chaldéenne. La religion mithriaque, la dernière et la plus haute manifestation du paganisme antique, eut pour dogme fondamental le dualisme perse. Le monde est le théâtre et l'enjeu d'une lutte entre le Bien et le Mal, Ormuzd et Ahriman, les dieux et les démons, et de cette conception originale de l'univers découle une morale forte et pure ; la vie est un combat ; soldats placés sous les ordres de Mithra, héros invincible, les fidèles doivent constamment s'opposer aux entreprises des puissances infernales, qui sèment partout la corruption. Cette éthique impérative, productrice d'énergie, est le carac-

tère qui distingue le mithriacisme de tous les autres cultes orientaux.

Ainsi, chacun des pays du Levant — c'est ce que nous avons voulu montrer dans cette récapitulation sommaire — avait enrichi le paganisme romain de croyances nouvelles, destinées souvent à lui survivre. Quel fut le résultat de cette confusion de doctrines hétérogènes, dont la multiplicité était extrême et la valeur très différente? Comment les idées barbares, jetées dans le creuset ardent du syncrétisme impérial, s'y sont-elles affinées et combinées? En d'autres termes, quelle forme l'antique idolâtrie, tout imprégnée de théories exotiques, avait-elle prise au IV<sup>e</sup> siècle, au moment d'être définitivement détrônée. C'est ce que nous voudrions essayer d'indiquer sommairement ici, comme conclusion de ces études.

Toutefois peut-on parler d'*une* religion païenne? Le mélange des races n'avait-il pas eu pour résultat de multiplier la variété des dissidences? Le choc confus des croyances n'avait-il pas produit un fractionnement, une comminution des églises, et les complaisances du syncrétisme, un pullulement des sectes? Les

« Hellènes », disait Thémistius à l'empereur Valens, ont trois cents manières de concevoir et d'honorer la divinité, qui se réjouit de cette diversité d'hommages[1]. Dans le paganisme, les cultes ne périssent pas de mort violente, ils s'éteignent après une longue décrépitude. Une doctrine nouvelle ne se substitue pas nécessairement à une plus ancienne. Elles peuvent coexister longtemps, comme des possibilités contraires suggérées par l'intelligence ou la foi, et toutes les opinions, toutes les pratiques y semblent respectables. Les transformations n'y sont jamais radicales ni révolutionnaires. Sans doute, pas plus au IV[e] siècle que précédemment, les croyances païennes n'eurent la cohésion d'un système métaphysique ou la rigueur de canons conciliaires. Il y a toujours une distance considérable entre la foi populaire et celle des esprits cultivés, et cet écart devait être grand surtout dans un empire aristocratique, dont les classes sociales étaient nettement séparées. La dévotion des foules est immuable comme les eaux profondes des mers ; elle n'est ni entraînée, ni échauffée par les courants supérieurs[2]. Les campagnards continuaient, comme par le passé, à pratiquer des

rites pieux auprès des pierres ointes, des sources sacrées, des arbres couronnés de fleurs et à célébrer leurs fêtes rustiques aux semailles ou aux vendanges. Ils s'attachaient avec une ténacité invincible à leurs usages traditionnels. Dégradés, tombés au rang de superstitions, ceux-ci devaient persister durant des siècles sous l'orthodoxie chrétienne sans la mettre sérieusement en péril, et s'ils ne sont plus notés dans les calendriers liturgiques, ils le sont parfois encore dans les recueils de folk-lore.

A l'autre pôle de la société, les philosophes pouvaient se plaire à voiler la religion du tissu brillant et fragile de leurs spéculations. Ils pouvaient, comme l'empereur Julien, improviser au sujet du mythe de la Grande Mère des interprétations hardies et incohérentes, qui étaient accueillies et goûtées dans un cercle restreint de lettrés. Mais ces écarts de la fantaisie individuelle ne sont, au IV[e] siècle, qu'une application arbitraire de principes incontestés. L'anarchie intellectuelle est alors bien moindre qu'à l'époque où Lucien mettait « les sectes à l'encan » ; un accord relatif s'est établi parmi les païens depuis qu'ils sont dans l'opposition. Une seule école, le néoplatonisme,

règne sur tous les esprits, et cette école est non seulement respectueuse de la religion positive, comme l'était déjà l'ancien stoïcisme, mais elle la vénère, parce qu'elle y voit l'expression d'une antique révélation, transmise par les générations disparues : elle regarde comme inspirés par le ciel ses livres sacrés, ceux d'Hermès Trismégiste, d'Orphée, les Oracles chaldaïques, Homère lui-même, surtout les doctrines ésotériques des mystères, et elle subordonne ses théories à leurs enseignements. Comme entre toutes ces traditions disparates, venues de pays si divers et datant d'époques si différentes, il ne peut pas y avoir de contradiction, puisqu'elles émanent d'une divinité unique, la philosophie, *ancilla theologiae,* s'emploiera à les mettre d'accord en recourant à l'allégorie. Et de la sorte s'établit peu à peu, par des compromis entre les vieilles idées orientales et la pensée gréco-latine, un ensemble de croyances dont un consentement universel semble prouver la vérité.

Ainsi, les parties atrophiées de l'ancien culte romain s'étaient éliminées, des éléments étrangers étaient venus lui donner une vigueur nouvelle, s'étaient combinés et modifiés en lui. Ce

travail obscur de décomposition et de reconstitution interne avait élaboré insensiblement une religion très différente de celle qu'avait tenté de restaurer Auguste.

A la vérité, si l'on se bornait à lire certains écrivains qui ont combattu l'idolâtrie à cette époque, on serait tenté de croire que rien n'était changé dans la foi nationale des Romains. Ainsi, saint Augustin dans la « Cité de Dieu » se moque agréablement de la multitude des dieux italiques qui présidaient aux actes les plus mesquins de l'existence[3]. Mais ces déités futiles et falotes des vieilles litanies pontificales ne vivaient plus que dans les livres des antiquaires et, de fait, la source du polémiste chrétien est ici Varron. Les défenseurs de l'Église vont chercher des armes contre l'idolâtrie jusque chez Xénophane, le premier philosophe qui se soit posé en adversaire du polythéisme grec. L'apologétique, on l'a fréquemment fait observer, a peine à suivre les progrès des doctrines qu'elle combat, et souvent ses coups n'atteignent plus que des morts. C'est aussi un défaut commun à tous les érudits, à tous ceux qui sont imbus d'une science livresque, de connaître mieux les opinions des auteurs anciens que les sentiments de leurs contempo-

rains et de vivre avec le passé plus volontiers que dans le monde qui les entoure. Il était plus aisé de reproduire les objections des épicuriens et des sceptiques contre des croyances abolies que d'étudier, pour en faire la critique, les défauts d'un organisme encore agissant. La culture purement formelle de l'école faisait alors perdre à beaucoup des meilleurs esprits le sens de la réalité.

Ainsi, la polémique chrétienne nous donnerait souvent une idée inadéquate du paganisme à son déclin. Lorsqu'elle insiste avec complaisance sur l'immoralité des légendes sacrées, elle ne laisse pas soupçonner que les dieux et les héros de la mythologie n'avaient plus qu'une existence purement littéraire[1]. Les fictions de la fable sont chez les écrivains de cette époque — comme chez ceux de la Renaissance — l'accessoire obligé de toute composition poétique. C'est un ornement de style, un procédé de rhétorique, mais non l'expression d'une foi sincère. Le théâtre montre ces vieux mythes tombés au dernier degré du discrédit. Les acteurs de mimes, qui tournaient en ridicule les aventures galantes de Jupiter, ne croyaient pas plus à

leur réalité que l'auteur de *Faust* à celle du pacte conclu avec Méphistophélès.

Il ne faut donc pas se laisser abuser par les effets oratoires d'un rhéteur comme Arnobe ou les périodes cicéroniennes d'un Lactance. On doit, pour se rendre compte de l'état réel des croyances, recourir de préférence à des auteurs chrétiens qui ont été moins hommes de lettres et plus hommes d'action, qui ont vécu davantage de la vie du peuple et respiré l'air de la rue, et qui parlent d'après leur expérience plutôt que d'après les traités des mythographes. Ce seront de hauts fonctionnaires, comme Prudence[5] ou celui à qui l'on donne depuis Érasme le nom d'« Ambrosiaster »[6]; le païen converti Firmicus Maternus[7], qui écrivit un traité d'astrologie avant de combattre « l'Erreur des religions profanes »; certains ecclésiastiques que leur ministère pastoral mit en contact avec les derniers idolâtres, comme l'auteur d'homélies attribuées à saint Maxime de Turin[8]; enfin les rédacteurs de pamphlets anonymes, œuvres de circonstance, qui respirent l'ardeur de toutes les passions du moment[9]. Si l'on achève cette enquête à l'aide des indications, malheureusement trop peu explicites, que les membres de l'aristocratie romaine

restés fidèles à la foi de leurs ancêtres, un Macrobe, un Symmaque, nous ont laissées sur leurs convictions religieuses, si on la contrôle surtout à l'aide des inscriptions, exceptionnellement développées, qui sont comme l'expression publique des dernières volontés du paganisme expirant, on arrivera à se faire une idée suffisamment précise de ce qu'était devenue la religion romaine au moment où elle allait s'éteindre.

Or, un fait se dégagera immédiatement de l'examen de ces documents. L'ancien culte national de Rome est mort[1]. Les grands dignitaires peuvent encore se parer des titres d'augures et de quindécimvirs, comme de ceux de consuls ou de tribuns, mais ces prélatures archaïques sont aussi dépourvues d'influence réelle sur la religion que les magistratures républicaines de pouvoir dans l'État. Leur déchéance a été consommée le jour où Aurélien a établi, à côté et au-dessus des anciens pontifes, ceux du Soleil invincible, protecteur de son empire. Les cultes encore vivants, contre lesquels se porte l'effort de la polémique chrétienne, qui se fait plus amère lorqu'elle parle d'eux, sont ceux de l'Orient. Les dieux barbares

ont pris, dans la dévotion des païens, la place des Immortels défunts. Ce sont les seuls qui exercent encore leur empire sur les âmes.

Firmicus Maternus combat, avant toutes les autres « religions profanes », celles des quatre nations orientales, et il les met en relation avec les quatre éléments. Les Égyptiens sont les adorateurs de l'eau — de l'eau du Nil qui féconde leur pays — les Phrygiens de la terre, qui est pour eux la Grande Mère de toutes choses, les Syriens et les Carthaginois de l'air, qu'ils vénèrent sous le nom de Junon céleste[11], les Perses enfin du feu, auquel ils donnent la prééminence sur les trois autres principes. Ce système est certainement emprunté aux théologiens païens. Dans le péril commun qui les menace, les cultes autrefois rivaux se sont réconciliés, et se regardent comme des divisions et, si j'ose dire, des congrégations d'une même église. Chacun d'eux est consacré particulièrement à l'un des éléments dont la combinaison forme l'univers; leur ensemble constitue la religion panthéiste du monde divinisé.

Toutes les dévotions venues d'Orient ont pris la forme de mystères[12]. Leurs dignitaires sont en même temps pontifes du Soleil invin-

cible, pères de Mithra, taurobolies de la Grande Mère, prophètes d'Isis, ils portent en un mot tous les titres imaginables. Ils reçoivent dans leurs initiations, que multiplie leur ferveur, la révélation d'une doctrine ésotérique[13]. Quelle est la théologie qu'on leur enseigne? Une certaine homogénéité dogmatique s'est établie ici aussi.

Tous les écrivains sont d'accord avec Firmicus pour reconnaître que les païens adorent les *elementa*[14]. Par là on n'entendait pas seulement les quatre substances simples dont l'opposition et le mélange produisent tous les phénomènes du monde sensible[15], mais aussi les astres et en général les principes de tous les corps célestes ou terrestres[16].

On peut donc, en un certains sens, parler d'un retour du paganisme au culte de la nature, mais a-t-on le droit de considérer cette transformation comme une régression vers un passé barbare, comme une décadence jusqu'au niveau de l'animisme primitif? Ce serait être dupe d'une apparence. Les religions vieillissantes ne retombent pas en enfance. Les païens du IVe siècle ne regardent plus naïvement leurs dieux comme des génies capricieux, comme

les puissances désordonnées d'une physique confuse ; ils les conçoivent comme des énergies cosmiques dont l'action providentielle est réglée dans un système harmonieux. La croyance n'est plus instinctive et impulsive ; l'érudition et la réflexion ont reconstitué toute la théologie. En un certain sens on peut dire que celle-ci, selon la formule de Comte, a passé de l'état fictif à l'état métaphysique. Elle est étroitement unie à la science du temps, que ses derniers fidèles cultivent avec amour et avec orgueil, en héritiers fidèles de l'antique sagesse de l'Orient et de la Grèce[17]. Elle n'est souvent qu'une forme religieuse de la cosmologie de l'époque — c'est à la fois sa force et sa faiblesse, — et les principes rigoureux de l'astrologie déterminent la conception qu'elle se fait du ciel et de la terre.

L'univers est un organisme qu'anime un Dieu unique, éternel, tout-puissant. Parfois on identifie ce Dieu au destin qui domine toutes choses, au Temps infini, qui règle tous les phénomènes sensibles, et on l'adore dans chacune des subdivisions de cette durée sans borne surtout dans les Mois et les Saisons[18]. Parfois au contraire on le compare à un roi ;

on se le figure pareil au souverain qui gouverne l'empire, et les dieux particuliers sont alors les comtes et les dignitaires qui intercèdent auprès du prince pour ses sujets et les introduisent en quelque sorte en sa présence. Cette cour céleste a ses messagers ou « anges », qui signifient aux hommes les volontés de leur maître et apportent à celui-ci les vœux et les requêtes de ses sujets : une monarchie aristocratique règne dans le ciel comme sur la terre[19]. Une conception plus philosophique fait de la divinité une puissance infinie, imprégnant la nature entière de ses forces débordantes : « Il n'existe, écrivait vers 390 Maxime de Madaure, qu'un Dieu suprême et unique, sans commencement et sans descendance, dont nous invoquons, sous des vocables divers, les énergies répandues dans le monde, parce que nous ignorons son nom véritable, et, en adressant nos supplications successivement à ses divers membres, nous entendons l'honorer tout entier. Grâce à l'intermédiaire des dieux subalternes, ce Père commun et d'eux-mêmes et de tous les mortels, est honoré de milles manières par les humains, qui restent ainsi d'accord dans leur désaccord[20] . »

Ce Dieu ineffable, qui embrasse tout dans sa compréhension, se manifeste cependant par excellence dans la clarté resplendissante du ciel éthéré[21]. Il révèle sa puissance dans l'eau et le feu, dans la terre, la mer et le souffle des vents, mais son épiphanie la plus pure, la plus éclatante, la plus active, se produit dans les Astres, dont les révolutions déterminent tous les événements et toutes nos actions, et surtout dans le Soleil, moteur des sphères célestes, foyer inépuisable de lumière et de vie, créateur ici-bas de toute intelligence. Certains théologiens, comme le sénateur Prétextat, que met en scène Macrobe, confondaient dans une syncrasie radicale toutes les anciennes divinités du paganisme avec le Soleil[22].

De même qu'une observation superficielle induirait à croire que la théologie des derniers païens était remontée à ses origines premières, de même la transformation du rituel pourrait sembler à première vue un retour à la sauvagerie. Sans doute, avec l'adoption des mystères orientaux, se répandent des pratiques barbares, cruelles et obscènes : déguisements en animaux dans les initiations mithriaques, danses sanglantes des galles de la Grande Mère, mutila-

tion des prêtres syriens. Le culte de la nature est primitivement aussi « amoral » que le spectacle même de la nature. Mais un spiritualisme éthéré transfigurait idéalement la grossièreté de ces coutumes primitives. Comme la doctrine est tout imprégnée de philosophie et d'érudition, la liturgie est toute pénétrée de préoccupations éthiques. Le taurobole, douche dégoûtante de sang tiède, est devenu un moyen d'obtenir une renaissance éternelle ; les ablutions rituelles ne sont plus un acte extérieur et matériel, elles sont censées purifier l'âme de ses souillures et lui rendre son innocence première ; les repas sacrés lui communiquent une vertu intime et lui offrent des aliments de vie spirituelle. Tout en s'efforçant de maintenir la continuité de la tradition, on avait peu à peu transformé son contenu. Comme les cérémonies du culte, les fables les plus choquantes et les plus licencieuses étaient métamorphosées en récits édifiants grâce à des interprétations complaisantes et subtiles, où se jouait l'esprit des mythographes lettrés. Le paganisme était devenu une école de moralité, le prêtre un docteur et un directeur de conscience [23].

La pureté, la sainteté que donne la pratique des cérémonies sacrées, sont la condition indispensable pour obtenir la vie éternelle[24]. Les mystèrent promettent à leurs initiés une immortalité bienheureuse, et prétendent leur révéler des moyens infaillibles de faire leur salut. Suivant un symbole généralement accepté, l'esprit qui nous anime est une étincelle détachée des feux qui resplendissent dans l'éther; il participe à leur divinité, et il est, croit-on, descendu sur la terre pour y subir une épreuve. On peut dire à la lettre que

L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux.

Après avoir quitté leur prison corporelle, les âmes pieuses remontent vers les espaces célestes où se meuvent les astres divins, pour aller vivre à jamais dans la clarté infinie au-dessus des sphères étoilées[25].

Mais à l'autre extrémité du monde, en face de ce séjour lumineux, s'étend le sombre royaume des esprits pervers. Adversaires irréconciliables des dieux et des hommes de bien, ils sortent constamment des régions infernales pour vaguer à la surface de la terre, où ils répandent tous les maux. Le fidèle doit sans cesse lutter

contre leurs entreprises avec l'aide des esprits célestes, et chercher à détourner leur courroux par des sacrifices sanglants. Mais le magicien sait aussi, par des procédés occultes et terribles, les assujettir à son pouvoir et les faire servir à ses desseins, et cette démonologie, fruit monstrueux du dualisme perse, favorise le débordement de toutes les superstitions[26].

Toutefois, le règne des puissances du mal ne doit pas durer toujours. Selon l'opinion commune, quand les temps seront révolus, l'univers sera détruit par le feu[27]. Tous les méchants périront, et les justes, qui ressusciteront, établiront dans le monde rénové le règne de la félicité universelle[28].

Voilà donc, rapidement esquissée, la théologie du paganisme, telle qu'elle était constituée après trois siècles de pénétration orientale. D'un fétichisme grossier et de superstitions sauvages, les sacerdoces érudits des cultes asiatiques avaient peu à peu fait sortir toute une métaphysique et une eschatologie, comme les Brahmanes ont édifié le monisme spiritualiste du Vedânta à côté de l'idolâtrie monstrueuse de l'hindouisme, ou, pour rester dans le monde latin, comme les juristes ont su tirer des cou-

tumes traditionnelles de tribus primitives les principes abstraits d'un droit qui régit les sociétés les plus cultivées. Cette religion n'est plus seulement, comme celle de l'ancienne Rome, un ensemble de rites propitiatoires, averruncatoires et expiatoires qui doivent être pratiqués par les citoyens pour le bien de l'État, elle prétend maintenant offrir à tous les hommes une explication de l'univers, d'où découle une règle de conduite et qui place dans l'au-delà le but de l'existence. Elle est plus éloignée du culte qu'avait prétendu restaurer Auguste que du christianisme qui la combat. Les deux croyances opposées se meuvent dans la même sphère intellectuelle et morale[29], et, de fait, on passe alors de l'une à l'autre sans secousse et sans déchirement. Parfois, en lisant de longs ouvrages des derniers écrivains latins, un Ammien Marcellin, un Boèce, ou encore les panégyriques des orateurs officiels[30], les érudits ont pu se demander si leurs auteurs étaient païens ou chrétiens, et les membres de l'aristocratie romaine, restés fidèles aux dieux de leurs ancêtres, n'avaient pas, du temps des Symmaque et des Prétextat, une mentalité ni une moralité très différentes de celles des partisans de la foi nou-

velle qui siégeaient avec eux au sénat. L'esprit religieux et mystique de l'Orient s'était peu à peu imposé à la société entière, et il avait préparé tous les peuples à se réunir dans le sein d'une Église universelle.

# NOTES

## CHAPITRE PREMIER

### Rome et l'Orient

1. Renan, *L'Antéchrist,* p. 130.

2. M. Krumbacher (*Byzant. Zeitschr.* XVI, 1907, p. 710) note à propos de l'idée que je défends ici : « In ähnlicher nur etwas ausführlicherer Weise war dieser Gedanke (der Ueberflügelung des Abendlandes durch die auf allen Kulturgebieten vordringende Regsamkeit der Orientalen) kurz vorher in meiner Skizze der byzantinischen Literatur (*Kultur der Gegenwart*, I, 8 [1905] S. 244-250) auseinandergelegt worden ; es ist ein erfreulicher und bei dem Wirrsal wiederstreitender Doctrinen tröstlicher Beweis für den Fortschritt der Erkentniss, dass zwei von ganz verschiedenen Richtungen ausgehende Diener der Wissenschaft sich in so wichtigen allgemeinen Fragen so nahe kommen. »

3. Cf. Kornemann, *Aegyptische Einflüsse im Römischen Kaiserreich (Neue Jahrb. für das klass. Altertum,* II, 1898, p. 118 ss.) et Otto Hirschfeld, *Die kaiserl. Verwaltungsbeamten*, 2e édit., p. 469.

4. Cf. ce que Cicéron dit de l'ancienne domination romaine (*De off.*, II, 8) : *Illud patrocinium orbis terrae verius quam imperium poterat nominari.*

5. O. Hirschfeld, *op. cit.*, pp. 53, 91, 93, etc. ; cf. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht*, p. 9, n. 2, etc. Différentes institutions ont ainsi été transmises depuis les anciens Perses jusqu'aux Romains ; cf. ch. VI, n. 5.

6. Rostovtzew, *Der Ursprung des Kolonats (Beiträge zur alten Gesch.*, I, 1901, p. 295) ; Haussoullier, *Histoire de Milet et du Didymeion*, 1902, p. 106.

7. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen*, 1891, p. 8 ss.

8. Mommsen, *Gesammelte Schriften*, II (1905), p. 366 : *Seit Diocletian übernimmt der östliche Reichsteil, die* partes Orientis, *auf allen Gebieten die Führung. Dieser späte Sieg des Hellenismus über die Lateiner ist vielleicht nirgends auffälliger als auf dem Gebiet der juristichen Schriftstellerei.*

9. De Vogüé et Duthoit, *L'Architecture civile et religieuse de la Syrie centrale*, Paris, 1866-1877.

10. Ce résultat est dû surtout aux recherches de M. Strzygowski, mais nous ne pouvons entrer ici dans les controverses suscitées par ses publications : *Orient oder Rom*, 1901 ; *Hellas in des Orients Umarmung*, Munich, 1902, et surtout *Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte*, Leipzig, 1903 ; [cf. les comptes rendus de Ch. Diehl, *Journal des Savants*, 1904, p. 236 ss. = *Études byzantines*, 1905, p. 336 ss. ; Gabriel Millet, *Revue archéolog.*, 1905, I, p. 93 ss. ; Marcel Laurent, *Revue de l'Instr. publ. en Belgique*, 1905, p. 145 ss.] ; *Mschatta*, 1904, [cf. *infra*, ch. VI, note 12]. — M. Bréhier, *Orient ou Byzance ?* (*Rev. archéol.*, 1907, II, p. 396 ss.), donne un résumé substantiel de la question,

11. Cf. aussi Pline, *Epist. Traian.* 40 : *Architecti tibi* (en Bithynie) *deesse non possunt... cum ex Graecia etiam ad nos* (à Rome) *venire soliti sint.* — Parmi les noms d'architectes que mentionnent les inscriptions latines, il en est un grand nombre qui décèlent une origine grecque ou orientale (cf. Ruggiero, *Dizion. epigr.* s. v. *Architectus*), malgré la considération dont leur métier éminemment utile jouit de tout temps à Rome.

12. La question des influences artistiques et industrielles exercées par l'Orient sur la Gaule à l'époque romaine a été souvent abordée, — notamment par Courajod (*Leçons du Louvre*, I, 1899, pp. 115, 327 ss.) — mais elle n'a jamais été étudiée sérieusement dans son ensemble. M Michaëlis lui a consacré récemment un article suggestif à propos d'une statue du musée de Metz, exécutée dans le style de l'école de Pergame (*Jahrb. der Gesellsch. für Lothring. Geschichte*, XVII, 1905, p. 203 ss.). Il explique par l'action de Marseille en Gaule et les antiques rapports de cette ville avec les cités de l'Asie hellénique, la différence profonde qui sépare les sculptures découvertes sur le Rhin supérieur, région civilisée par les légions italiques, de celles qui ont été mises au jour de l'autre côté des Vosges. Cette constatation est fort importante et grosse de conséquences. Mais M. Michaëlis attribue, pensons-nous, une importance trop exclusive aux négociants massaliotes, parcourant l'ancienne « route de l'étain » vers la Bretagne et la « route de l'ambre » vers la Germanie. Ce n'est pas d'un seul point que les marchands et les artisans asiatiques ont rayonné. Les émigrants furent nombreux

dans toute la vallée du Rhône : Lyon était une cité à demi hellénisée, et l'on connaît les relations d'Arles avec la Syrie, de Nîmes avec l'Égypte, etc. Nous en dirons un mot à propos des cultes de ces pays [v. pp. 125, 160].

13. Même dans le sein de l'Église, l'Occident latin au IVe siècle est encore subordonné à l'Orient grec, qui lui impose ses problèmes doctrinaux (Harnack, *Mission und Ausbreitung*, II², p. 283, n. 1).

14. Les formules sacrées ont été réunies par Alb. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 212 ss. Il y ajoute Δοίη σοὶ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ, *Archiv für Religwiss.*, t. VIII, 1905, p. 504, n. 1. [Cf., *infra*, ch. IV, n. 90.] — Parmi les hymnes les plus importants pour les cultes orientaux, il faut citer ceux en l'honneur d'Isis découverts dans l'île d'Andros (Kaibel, *Epigr.*, 4028) et ailleurs (cf. ch. IV, note 6). Des fragments d'hymnes en l'honneur d'Attis sont conservés par Hippolyte, *Philosoph.*, V, 9, p. 168 ss. — Les hymnes dits orphiques (Abel, *Orphica*, 1883), qui sont d'une époque assez basse, ne paraissent cependant pas contenir beaucoup d'éléments orientaux (cf. Maas, *Orpheus*, 1895, p. 173 ss.), mais il n'en est pas de même des hymnes gnostiques dont nous possédons des fragments fort instructifs. — Cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 313, n. 1.

15. Sur les imitations du théâtre, cf. Adami, *De poetis scen. Graecis hymnorum sacrorum imitatoribus*, 1901. M. Wünsch a montré le caractère liturgique d'une prière à Asklépios, insérée par Hérondas dans ses mimiambes (*Archiv für Religwiss.*, VII, 1904, p. 95 ss.). M. Dieterich a cru retrouver dans un payrus magique de Paris un

extrait étendu de la liturgie mithriaque (cf. *infra*, ch. VI, Bibliographie). — Mais tout cela est bien peu de chose si l'on songe à la masse énorme de textes liturgiques qui ont péri, et même pour la Grèce ancienne nous sommes très mal informés sur cette littérature sacrée : cf. Ausfeld, *De Graecorum precationibus*, Leipzig, 1903 ; Ziegler, *De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae*, Breslau, 1905 ; H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, Giessen, 1907.

16. Par exemple, l'hymne « que chantaient les mages » sur l'attelage du dieu suprême et dont le contenu est rapporté par Dion Chrysostome, *Orat.*, XXXVI, § 39 (cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 298 ; II, p. 60).

17. Je songe aux hymnes de Cléanthe (von Arnim, *Stoic. fragm.*, I, n[os] 527, 537), et aussi à l'acte de renoncement de Démétrius dans Sénèque, *De Provid.*, V. 5, qui offre une ressemblance étonnante avec une des prières chrétiennes les plus célèbres, le *Suscipe* de Saint Ignace, qui termine le livre des Exercices spirituels (Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 1905, p. 170, n. 1). — Dans le même ordre d'idées, il faut citer la prière qui est traduite dans l'*Asclepius* et dont le texte grec a récemment été retrouvé sur un papyrus (Reitzenstein, *Archiv für Religwiss.*, VII, 1904, p. 395).

18. Nous avons étudié ce point plus en détail dans nos *Monuments relatifs aux mystères de Mithra*, et nous empruntons à cet ouvrage (t. I, p. 21 ss.) une partie des observations qui suivent.

19. On a douté que le traité Περὶ τῆς Συρίης θεοῦ fût de Lucien, mais à tort; cf. Maurice Croiset, *Essai sur*

*Lucien*, 1882, p. 63, 204. Je suis heureux de pouvoir invoquer en faveur de l'authenticité la haute autorité de M. Nöldeke qui m'écrit à ce sujet : *Ich habe jeden Zweifel daran schon lange aufgegeben... Ich habe lange den Plan gehabt einen Commentar zu diesem immerhin recht lehrreichen Stück zu schreiben und viel Material dazu gesammelt. Aus der Annahme der Echtheit dieser Schrift ergiebt sich mir dass auch das* Περὶ ἀστρονομίας *echt ist.*

20. Cf. Frisch, *De compositione libri Plutarchei qui inscribitur* Περὶ Ἴσιδος, Leipzig 1906, et les observations de Neustadt, *Berl. Philol. Wochenschr.*, 1907, p. 1117. — Une des sources de Plutarque sont les Ἰουδαϊκά d'Apion.

21. Voir chapitre VII, p. 300.

22. Cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 75, p. 219. — Pour l'Égypte voyez Georges Foucart, *L'art et la religion dans l'ancienne Égypte* (*Revue des idées*, 15 nov. 1908), p. 23 ss. du tirage à part.

23. La sculpture narrative et symbolique des cultes orientaux prépare celle du moyen âge, et bien des observations du beau livre de M. Mâle sur *L'Art du XIII[e] siècle en France* peuvent être appliquées à celui du paganisme finissant.

## CHAPITRE II

## Pourquoi les cultes orientaux se sont propagés

Bibliographie. — Boissier, *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, en particulier, liv. II, ch. II. — Jean Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris,

1886. — Wissowa, *Religion und Cultus der Römer*, Munich, 1902, p. 71 ss., 289 ss. — Samuel Dill, *Roman society from Nero to Marcus Aurelius*, Londres, 1905. — Bigg, *The Church's task under the Roman Empire*, Oxford, 1905. — Cf. aussi Gruppe, *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte*, 1906, p. 1519 ss. — Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und zum Christentum*, Tubingue, 1907, p. 54 ss. — Nous citerons les monographies à propos de chacun des cultes auxquels elles se rapportent.

1. *Mélanges Fredericq*, Bruxelles, 1904, p. 63 ss. (*Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident*) ; cf. les observations de Lejay, *Rev. d'hist. et litt. relig.*, XI (1906), p. 370.

2. Holl, *Volkssprache in Kleinasien* (Hermes, 1908, p. 250 ss.).

3. Le volume de Hahn, *Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten bis auf die Zeit Hadrians* (Leipzig, 1906), s'occupe surtout d'une période antérieure à celle qui nous intéresse. Pour l'époque postérieure, nous ne possédons qu'une esquisse provisoire du même auteur, *Romanismus und Hellenismus bis auf die Zeit Justinians* (Philologus, Supplbd. X), 1907.

4. Cf. Tacite, *Annales*, XIV, 44 : *Nationes in familiis habemus quibus diversi ritus, externa sacra aut nulla sunt.*

5. S. Reinach, *Epona* (Extr. *Rev. archéol.*), 1895.

6. La théorie de l'abâtardissement des races a été exposée notamment par Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des XIX*ten *Jahrhunderts*, 3e éd., Munich, 1901, p. 296 ss. — L'idée d'une sélection à rebours, de l'*Ausrot-*

*tung der Besten*, a été défendue, comme on sait, par M. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, qui esquisse ses conséquences religieuses, t. II (1901), p. 344. Son système ne sera développé que dans le troisième volume qui n'a pas paru.

7. Apul., *Metam.*, XI, 14 ss. Cf. Préface, p. XVI ss. — Déjà Manilius dit des astres divins (IV, 920, cf. II, 125) : *Ipse vocat nostros animos ad sidera mundus.*

8. Hepding, *Attis*, p. 178 ss., 187.

9. La connexion étroite des idées juridiques et religieuses chez les Romains a laissé même dans leur langue des traces nombreuses. L'une des plus curieuses est la double acception du mot *supplicium* qui signifie à la fois une « supplication » adressée aux dieux et un « supplice » exigé par la coutume, puis par la loi. Sur le développement de ce double sens, voir la note récente de Richard Heinze, *Archiv für lateinische Lexicographie*, XV, p. 90 ss. La sémantique est souvent l'étude des mœurs.

10. Réville, *op. cit.*, p. 144.

11. Sur l'extase dans les mystères en général, cf. Rohde, *Psyche*, 2e éd., p. 315-319. — Dans les cultes orientaux, cf. De Jong, *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste*, 1900, p. 100 ; *Mon. myst. Mithra*, I, p. 323.

12. La remarque en est faite déjà par Firmicus Mat., *De errore prof. relig.*, c. 8.

13. Pour la Babylonie, cf. Strab., XVI, 1, § 6, et *infra*, ch. V, n. 51 ; pour l'Égypte, *Id.*, XVII, 21, § 46. De l'exposé fort intéressant qu'a fait Otto (*Priester und Tempel*, t. II, p. 211 ss., 234) de la science des prêtres égyptiens à l'époque hellénistique, il ressort que, quoi-

qu'elle ne fît plus de progrès, elle restait néanmoins très digne de considération.

14. Strab., *l. c.* : Ἀνατιθέασι δὲ τῷ Ἑρμῇ πᾶσαν τὴν τοιαύτην σοφίαν; Pline, *Hist. nat.*, VI, 26, § 121 : (Belus) *inventor fuit sideralis scientiae* ; cf. Solin, 56, § 3 ; Achille, *Isag.*, 1 (Maass, *Comm. in Arat.*, p. 27) : Βήλῳ τὴν εὕρεσιν ἀναθέντες. Rappelons que le code d'Hammourabi est présenté comme l'œuvre de Mardouk. — D'une façon générale, les dieux sont les auteurs de toutes les inventions utiles à l'humanité ; cf. Reitzenstein, *Poimandres*, 1904, p. 123 ; Deissmann, *Licht von Osten*, 91 ss. De même en Occident : *CIL*, VII, 759 = Bücheler, *Carm. epigr.*, 24 : (Dea Syria) *ex quis muneribus nosse contigit deos*, etc. — « *Religion im Sinne des Orients ist die Erklärung alles dessen was ist, also eine Weltauffassung* » (Winckler, *Himmelsbild der Babylonier*, 1903, p. 9).

15. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 312. — Le manichéisme apporta de même avec lui de Babylonie tout un système cosmologique. Saint Augustin reproche aux livres de cette secte d'être remplis de longues considérations et de fables absurdes sur des matières qui n'intéressent en rien le salut ; cf. mes *Recherches sur le manichéisme*, 1908, p. 53.

16. Cf. Porphyre, *Epist. Aneb.*, 11 ; Jambl., *De myst.*, II, 11.

17. Ce caractère honnête de la religion romaine a été bien mis en lumière par G. Boissier (*op. cit.*, I, 30 ss., II, 373 ss.). Voyez aussi les observations de Bailey, *Religion of ancient Rome*, Londres. 1907, p. 103 ss.

18. Varron dans Augustin, *De civ. Dei*, IV, 27 ; VI, 5 ;

cf. Varron, *Antiq. rerum divin.*, éd. Aghad, p. 145 ss. La même distinction entre la religion des poètes, celle des législateurs et celle des philosophes est établie par Plutarque, *Amatorius*, 18, p. 763 C.

19. Luterbacher, *Der Prodigienglaube der Römer*, Burgdorf, 1904.

20. Juvénal, II, 149 ; cf. Diodore, I, 93, § 3. — De même Plutarque, parlant des châtiments futurs (*Non posse suaviter vivi*, c. 26, p. 1104 C-E ; *Quomodo poetas aud.*, c. 2, p. 17 C-E ; *Consol. ad Apollon.*, c. 10, p. 106 F), « nous laisse entendre que pour la plupart de ses contemporains ce sont là des contes de nourrice qui ne peuvent effrayer que des enfants » (Decharme, *Traditions religieuses chez les Grecs*, 1904, p. 442).

21. Aug., *Civ. Dei*, VI, 2 ; Varron, *Antiq.*, éd. Aghad, 141 : *Se timere ne (dii) pereant non incursu hostili sed civium neglegentia.*

22. J'ai développé ce point dans mes *Mon. myst. Mithra*, I, p. 279 ss.

23. En Grèce, les cultes orientaux se sont répandus moins que dans toute autre région, parce que les mystères helléniques, surtout ceux d'Éleusis, enseignaient des doctrines analogues, et suffisaient à la satisfaction des besoins religieux.

24. Le développement du « rituel de purification » a été largement exposé, dans son ensemble, par M. Farnell, *The evolution of religion*, 1905, p. 88 ss.

25. Nous reviendrons sur ce point en parlant du taurobole, ch. III, p. 101 ss.

26. Nous ne pouvons insister ici sur les diverses for-

mes que prend cette cathartique des mystères orientaux : souvent ces formes sont restées très primitives, et l'idée qui les a inspirées, est encore transparente ; ainsi lorsque Juvénal (VI, 521 ss.) nous montre le fidèle de la *Magna Mater* se dépouillant de ses beaux vêtements et les donnant à l'archigalle pour effacer toutes les fautes de l'année (*ut totum semel expiet annum*). L'idée du transfert mécanique de la pollution par l'abandon des habits est fréquente chez les sauvages ; cf. Farnell, *op. cit.*, p. 117, et aussi Frazer, *Golden Bough*, I², p. 60.

27. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 157 ss. ; Hepding, *Attis*, p. 194 ss. — Cf. Frazer, *Golden Bough*, III², p. 424 ss.

28. Cf. August., *Civit. Dei*, X, 28 : *Confiteris tamen* (sc. Porphyrius) *etiam spiritalem animam sine theurgicis artibus et sine teletis quibus frustra discendis elaborasti, posse continentiae virtute purgari*, cf. *Ibid.*, X, 23 et *infra*, ch. VIII, note 24.

29. Nous ne pouvons qu'effleurer ici un sujet d'un haut intérêt. Le traité *De abstinentia* de Porphyre permettrait de le traiter avec une plénitude que nous pouvons rarement atteindre dans ce genre d'études. — Cf. Farnell, *l. c.*, p. 154 ss.

30. Sur l'ἐξομολόγησις dans les cultes d'Asie Mineure, cf. Ramsay, *Cities*, I, p. 134, p. 152, et Chapot, *La province romaine d'Asie*, 1904, p. 509 ss.

31. Ménandre dans Porph., *De abstin.*, II, 15 ; cf. Plutarque, *De Superstit.*, 7, p. 168 D. ; Tertull., *De Paenit.*, c. 9. — Sur les poissons sacrés d'Atargatis, cf. *infra*, ch. V, p. 174. — Dans Apulée (*Met.*, VIII, 28), le galle de

la déesse s'accuse hautement de son crime et se punit lui-même en se flagellant. Cf. Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1545; Farnell, *Evol. of Religion*, p. 55. — La confession des fautes est d'ailleurs chez les Sémites une vieille tradition religieuse, qui remonte jusqu'aux Babyloniens; cf. Lagrange, *Religions sémit.*, p. 225 ss.

32. Juvén., VI, 523 ss., 537 ss. ; cf. Sénèque, *Vit. beat.*, XXVI, 8.

33. Repas liturgiques dans le culte de Cybèle : *infra*, ch. II, p. 103 — dans les mystères de Mithra : *Mon. myst. Mithra*, I, p. 320 — dans les cultes syriens : ch. V, p. 174, note 37 ; cf. en général Hepding, *Attis*, p. 185 ss.

34. On sait que la différenciation progressive des fonctions ecclésiastiques et laïques est, suivant Herbert Spencer, un des caractères de l'évolution religieuse. Rome est, à cet égard, infiniment moins avancée que l'Orient.

35. C'est un résultat essentiel des recherches de M. Otto (*op. cit.*) que d'avoir montré l'opposition qui existait en Égypte dès l'époque ptolémaïque entre l'organisation hiérarchique du clergé égyptien et l'autonomie presque anarchique des prêtres grecs. Cf. ce qui est dit (p. 141) du clergé d'Isis et (p. 79) des Galles. — Sur la hiérarchie mithriaque, cf. *Les mystères de Mithra*, 2e éd., 1902, p. 139.

36. Le développement des conceptions de Salut et de « Sauveur », dès l'époque hellénistique, a été étudiée par Wendland, Σωτήρ (*Zeitschr. für neutestam. Wissensch.*, V, 1904, p. 335 ss.).

37. Nous exposerons plus loin les deux doctrines principales, celle des cultes égyptiens (identification avec Osiris, dieu des morts) et celle des cultes syriens et perses (ascension au ciel).

38. La destinée d'outre-tombe était alors la grande préoccupation. Un exemple intéressant de la vivacité de ce souci nous est fourni par Arnobe. Il se convertit au christianisme parce que, conformément à sa psychologie singulière, il redoutait que son âme ne mourût, et crut que le Christ seul pouvait le garantir contre l'anéantissement final ; cf. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlich. Literatur*, II (1903), p. 470.

39. Lucrèce manifeste déjà cette conviction (II, 1170 ss). — Elle se répand à la fin de l'empire, à mesure que les désastres s'accumulent ; cf. *Rev. de philologie*, 1897, p. 152.

40. Boissier, *Rel. rom.*, I³, p. 359 ; Friedländer, *Sittengesch.*, I⁶, p. 500 ss.

CHAPITRE III

## L'Asie Mineure

Bibliographie. — Jean Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, p. 62 ss. — Drexler dans Roscher, *Lexikon der Mythol.*, s. v. « Meter », t. II, 2932 ss. — Wissowa, *Religion und Cultus der Römer*, p. 263 ss., où l'on trouvera, p. 271, la bibliographie antérieure. — Showermann, *The Great Mother of the Gods* (Bulletin of the University of Wisconsin, nº 43), Madison, 1901. —

Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903. — Dill, *Roman society from Nero to Marcus Aurelius,* Londres, 1905, p. 547 ss. — Gruppe, *Griech Mythologie*, 1906, p. 1521 ss. — M. Henri Graillot recueille depuis de longues années, en vue d'une publication d'ensemble, les monuments du culte de Cybèle. — On trouvera de nombreuses remarques sur la religion phrygienne dans les ouvrages et articles de M. Ramsay, notamment dans *Cities and bishoprics of Phrygia*, 1895 ss., et *Studies in the Eastern Roman provinces*, 1906.

1. Arrien, fr. 30 (*FGH*, III, p. 592). Cf. nos *Studia Pontica*, 1905, p. 172 ss., et Stace, *Achill.*, II, 345 : *Phrygas lucos... vetitasque solo, procumbere pinus ;* Virg., *Aen.*, IX, 85 ss.

2. Lion ; cf. S. Reinach, *Mythes, cultes*, I, p. 293. — Le lion, représenté très anciennement en Asie Mineure dévorant un taureau ou d'autres animaux, figurerait-il l'animal sacré de la Lydie et de la Phrygie vainquant le *totem* (je prends ce mot au sens le plus général) protecteur des tribus de Cappadoce ou de pays voisins ? C'est du moins l'interprétation qu'on a donnée de groupes analogues en Egypte ; cf. Foucart, *La méthode comparat. et l'histoire des religions*, 1909, p. 49, p. 70.

3. Πότνια θηρῶν. Sur ce titre, cf. Radet, *Revue des études anciennes*, X (1908), p. 110 ss. Le type le plus ancien de la déesse, une figure ailée, tenant des lions, est connu par des monuments qui remontent à l'époque des Mermnades (687-546 av. J. C).

4. Cf. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, I, p. 7, p. 94 ss.

5. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique* (Extr. des *Mém. Acad. Inscr.*, t. XXXVII), 1904, p. 22 ss. — Les Thraces paraissent avoir aussi propagé en Asie Mineure le culte du « dieu cavalier », qui y persista jusqu'à l'époque romaine ; cf. Remy, *Le Musée belge*, XI (1907), p. 136 ss.

6. Catulle, LXIII.

7. Le développement de ces mystères a été bien exposé par Hepding, p. 177 ss. (cf. Gruppe, *Gr. Myth.*, p. 1544). — M. Ramsay a commenté récemment des inscriptions de mystes phrygiens unis par la connaissance de certains signes secrets (τέκμωρ) ; cf. *Studies in the Eastern Roman provinces*, 1906, p. 346 ss.

8. Dig., XLVIII, 8, 4, 2 : *Nemo liberum servumve invitum sinentemve castrare debet.* Cf. Mommsen, *Strafrecht*, p. 637.

9. Diodore, XXXVI, 6 ; cf. Plutarque, *Marius*, 17.

10. Cf. Hepding, *l. c.*, p. 142.

11. Cf. chap. VI, p. 213 ss.

12. Wissowa, *op. cit.*, p. 291,

13. Hepding, *op. cit.*, p. 145 ss. Cf. Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. « Dendrophori », V, col. 216 et Suppl., col. 225, s. v. « Attis ».

14. Cf. Tacite, *Annales*, XI, 15.

15. Cette opinion a été récemment soutenue par Showermann, *Classical Journal*, II (1906), p. 29.

16. Frazer, *The Golden Bough*, II², p. 130 ss.

17. Hepding, p. 160 ss. Cf. les textes de l'Ambrosiaster cités *Revue hist. et litt. relig.*, t. VIII (1903), p. 423, n. 1.

18. Hepding, p. 193. Cf. Gruppe, p. 1541.

19. Sur cette diffusion, cf. Drexler dans Roscher, *Lexikon*, s. v. « Meter », col. 918 ss.

20. Grégoire de Tours, *De glor. confess.*, c. 76. Cf. *Passio S. Symphoriani* dans Ruinart, *Acta sinc.*, éd. de 1859, p. 125. — Le *carpentum*, dont parlent ces textes, se retrouve en Afrique, cf. *CIL*, VIII, 8457, et Graillot, *Rev. archéol.*, 1904, I, p. 353 ; Hepding, *l. c.*, p. 173, n. 7

21. Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου | ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία ; cf. Hepding, *op. cit.*, p. 167. — Le trépas d'Attis a fait de lui un dieu (cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 93), et pareillement ses fidèles seront par la mort égalés à la divinité. Les épitaphes phrygiennes ont souvent le caractère de dédicaces, et l'on groupe, ce semble, les tombeaux autour du temple ; cf. Ramsay, *Studies*, pp. 65 ss., 271 ss., *passim*.

22. Perdrizet, *Bull. corr. hell.*, XIX (1905), p. 534 ss.

23. Nous connaissons ces croyances des sabaziastes par les fresques des catacombes de Prétextat (cf. *infra*, p. 98), et le *Mercurius nuntius*, qui y guide la défunte, se retrouve sous le nom grec d'Hermès à côté d'Attis (cf. Hepding, p. 263). — L'inscription *CIL*, VI, 509 = *Inscr. graec.*, XIV, 1018, doit peut-être être complétée : Ῥείῃ, [Ἑρμῇ] τε γενέθλῳ ; cf. *CIL*, VI, 499. Hermès figure à côté de la Mère des dieux sur un bas-relief d'Ouchak publié par Michon, *Rev. des études anciennes*, 1906, p. 185, pl. II. — L'Hermès thrace est déjà mentionné dans Hérodote ; cf. Maury, *Relig. de la Grèce*, III, p. 136.

24. En dehors de Bellone-Mâ, qui fut subordonnée à Cybèle (cf. *supra*, p. 81), et de Sabazius, aussi juif que

phrygien, il n'y a qu'un seul dieu d'Asie Mineure, le Zeus Brontôn (Tonnant) de Phrygie, qui fasse quelque figure dans l'épigraphie romaine. Cf. Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. et Suppl. I, col. 258.

25. Cf. *CIL*, VI, 499 : *Attidi menotyranno invicto.* « Invictus » est l'épithète caractéristique des divinités solaires.

26. P. Perdrizet, *Mèn* (*Bull. corr. hell.*, t. XX), 1896; Drexler dans Roscher, *Lexikon*, s. v., t. II, col. 2687 ss.

27. *CIL.*, VI, 50 = *Inscr. graec.*, XIV, 1018.

28. Schürer, *Sitzungsb. Akad. Berlin*, t. XIII (1897), p. 200 s. et notre *Hypsistos* (Suppl. *Revue instr. publ. en Belgique*), 1897.

29. L'expression est empruntée à la langue des mystères : l'inscription citée est de 370 ap. J.-C. En 364, Agorius Prétextatus parle, à propos d'Éleusis, de συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια (Zozime, IV, 3, 2). Antérieurement les « oracles chaldaïques » appliquent au dieu intelligible l'expression de μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα (Kroll, *De orac. Chaldaïcis*, p. 19).

30. Henri Graillot, *Les dieux Tout-Puissants, Cybèle et Attis* (*Revue archéol.*, 1904, I), p. 331 ss. — M. Graillot est enclin à admettre plutôt une influence chrétienne, mais *omnipotentes* est employé comme épithète *liturgique* en l'année 288 ap. J.-C., et vers la même date Arnobe (VII, 32) se sert de la périphrase *omnipotentia numina* pour désigner les dieux phrygiens, certain d'être compris de tous. Dès lors, son usage devait être général et remonter à une époque bien antérieure. De fait, on trouve déjà à Délos une dédicace Διὶ τῷ πάντων κρατοῦντι

καὶ Μητρὶ μεγάλῃ τῇ πάντων κρατούσῃ (*Bull. corr. hellén.*, 1882, p. 502, n° 25), qui fait souvenir du παντοκράτωρ des Septante, et M. Graillot (*l. c.*, p. 328, n. 7) rappelle avec raison à ce propos que sur certains bas-reliefs Cybèle est réunie au Théos Hypsistos, c'est-à-dire au dieu d'Israël ; cf. Perdrizet, *Bull. corr. hellén.*, XXIII (1899), p. 598. — Sur la toute-puissance des dieux syriens, cf. ch. V, p. 190 ss.

31. Nous résumons ici le résultat d'une notice sur « Les mystères de Sabazius et le judaïsme », publiée dans les *Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 9 février 1906, p. 63 ss.

32. Cf. nos *Monuments myst. de Mithra*. I, p. 333 s. — L'assimilation, très ancienne, de Cybèle et d'Anâhita justifie dans une certaine mesure le nom d'Artémis persique donné abusivement à la première ; cf. Radet, *Rev. des études anciennes*, X (1908), p. 157. — Les théologiens païens ont souvent considéré Attis comme l'Homme Primitif, dont la mort provoque la création, et le rapprochent ainsi du Gayomârt mazdéen ; cf. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, p. 184 ss.

33. Prudence, *Peristeph.*, X, 1011 s.

34. Leur signification a été révélée par une inscription de Pergame publiée par Schröder, *Athen. Mitt.*, 1904, p. 152 ss ; cf. *Revue archéologique*, 1905, I, p. 29 ss. — Les idées que nous résumons ici sur le développement de cette cérémonie, ont été exposées plus complètement par nous, *Revue archéologique*, 1888, II, p. 132 ss. ; *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 334 ss. ; *Revue d'histoire et de litt. relig.*, t. VI (1901), p. 97. — Bien que les conclusions de ce dernier article aient été contestées par Hepding (*op. cit.*,

70 s.), il paraît indubitable que le taurobole fut pratiqué déjà en Asie Mineure dans le culte de Mâ-Bellone. Moore (*American journ. of archaeol.*, 1905, p. 71) rappelle avec raison à ce propos le texte de Steph. Byz., s. v. Μάσταυρα· ἐκαλεῖτο δὲ καὶ ἡ Ῥέα Μᾶ καὶ ταῦρος αὐτῇ ἐθύετο παρὰ Λύδοις. Les rapports entre le culte de Mâ et celui de Mithra se révèlent dans l'épithète de Ἀνείκητος, donnée à la déesse, comme au dieu ; cf. *Athen. Mitt.*, XXIX (1904), p. 169.

35. Prudence, *Peristeph.*, 1027 : *Pectus sacrato dividunt venabulo.* — La *harpè*, représentée sur les autels tauroboliques, est peut-être en réalité un épieu muni d'un arrêt (*mora* ; cf. Grattius, *Cyneg.*, 110) pour empêcher le fer de s'enfoncer trop profondément.

36. Hepding, p. 196 ss. ; cf. *supra*, n. 21.

37. *CIL*, VI, 510, = Dessau, *Inscr. sel.*, 4152, Cf. Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1541, n. 7.

38. Hepding, p. 186 ss.

39. *CIL*, VI, 499 : *Dii animae mentisque custodes.* Cf. 512 : *Diis magnis et tutatoribus suis*, et *CIL*, XII, 1277, où Bêl est dit *mentis magister*.

40. Hippolyte, *Refut. haeres.*, V, 9.

41. Julien, *Or.*, V, ; cf. Paul Allard, *Julien l'Apostat*, t. II, p. 246 ss. ; Mau, *Die Religionsphilos. Kaiser Julians*, 1908, p. 90 ss. — Proclus aussi avait consacré un commentaire philosophique au mythe de Cybèle (Marinus, *Vita Procli*, 34).

42. Sur tout ceci, cf. *Revue d'histoire et de littérat. relig.*, t. VIII (1903), p. 423 ss. — M. Frazer (*Osiris, Attis, Adonis*, 1907, p. 256 ss.) a récemment défendu l'o-

pinion que la commémoration de la mort du Christ avait été placée par un grand nombre d'églises le 25 mars pour remplacer la fête de la mort d'Attis, célébrée à la même date, de même que la Noël a été substituée au *Natalis Invicti*. Le texte de l'Ambrosiaster cité dans notre article (Pseudo Augustin, *Quaest. veter. Test*, LXXXIV, 3, p. 145, 13, éd. Souter) montre que le fait a été affirmé dans l'antiquité même.

CHAPITRE IV

## L'Égypte

Bibliographie : Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, Paris, 1884, et l'article « Isis » dans Daremberg et Saglio, *Dictionn. des antiquités*, t. III (1899). On y trouvera (p. 586) l'indication des ouvrages antérieurs. — Drexler, art. « Isis » dans Roscher, *Lexikon der Mythol.*, t. II, p. 373-548. — Réville, *op. cit.*, p. 54 ss. — Wissowa, *op. cit.*, p. 292 ss. — Dill, *op. cit.*, p. 560 ss. — Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgesch.*, p. 1563-1581 (paru après la rédaction de ce chapitre). — L'étude du culte romain des dieux alexandrins est inséparable de celle de la religion égyptienne. Il nous serait impossible de donner ici une bibliographie de celle-ci. Nous nous bornerons à renvoyer aux ouvrages généraux de Maspero, *Études de Mythologie*, 4 vol., Paris, 1893 ss. et *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1895 ss. (*passim*). — Wiedemann, *Religion of the ancient Egyptians*, Londres, 1897 [cf.

Hastings, Dictionary of the Bible, *Religion of Egypt*, t. V, p. 177-197]. — Erman, *Die ägyptische Religion*, Berlin, 1905. — Naville, *La religion des anciens Égyptiens* (six conférences faites au Collège de France), 1906. — W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, 2 vol., 1905, 1908. — La publication d'un *Bulletin critique des religions de l'Égypte* par Jean Capart a commencé dans la *Rev. de l'hist. des religions* (t. LI, 1905, p. 192 ss.; t. LIII, 1906, p. 307 ss.).

1. Cf. sur cette controverse Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, I, p. 102; S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, II, p. 347 s.; Lehmann, *Beiträge zur alten Gesch.*, IV (1904), p. 396 ss.; Wilcken, *Archiv f. Papyrusforschung*, III (1904), p. 249 ss.; Otto, *Priester und Tempel*, I (1905), p. 11 ss.; Gruppe, *l. c.*, p. 1578 ss.

2. Hérodote, II, 42, 171. — Cf. note 4.

3. Élius Aristide, VIII, 56 (t. I, p. 96, éd. Dindorf). Cf. Plut., *De Iside et Osiride*, éd. Parthey, p. 216.

4. Plut., *De Is. et Osir.*, 28; cf. Otto, *Priester und Tempel*, II, p. 215 s. Ce Timothée est sans doute le même qui écrivit sur les mystères phrygiens; cf. *supra*, p. 77, et *infra*, p. 148, n. 79. — La question de savoir jusqu'à quel point le culte hellénistique avait, dès sa constitution, la forme que lui attribuent Plutarque et Apulée, est encore douteuse; cf. Otto, *Priester und Tempel*, II p. 222. On n'a pas, ce semble, de preuve directe de l'existence de « mystères » d'Isis et de Sérapis avant l'époque impériale, mais toutes les probabilités sont en faveur d'une origine plus ancienne, et ces mys-

tères se rattachaient sans doute à l'ancien ésotérisme égyptien. — Cf. p. 148, n. 78.

5. Diogène Laërce, V, 5, § 76 : Ὅθεν καὶ τοὺς παιᾶνας ποιῆσαι τοὺς μέχρι νῦν ᾀδομένους. Le μέχρι νῦν est sans doute emprunté par Diogène à sa source, Didyme. Cf. Artémidore, *Onirocr.*, II, 44 (p. 143, 25 Hercher). — Ce renseignement est implicitement confirmé par une inscription (*Inscr. Graec.*, XIV, 1034) qui mentionne ἡ ἱερὰ τάξις τῶν παιανιστῶν.

6. Kaibel, *Epigr.*, 1028 = Abel, *Orphica*, p. 295, etc. D'après une nouvelle revision, veut bien m'écrire M. de Wilamowitz, la date de l'hymne d'Andros ne peut être postérieure à l'époque de Cicéron et il est probablement contemporain de Sylla. — Cf. *supra*, p. 318, n. 14. — Sur d'autres textes apparentés à ceux-ci, cf. Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 1563.

7. Amelung, *Le Sérapis de Bryaxis* (*Revue archéol.*, 1903, II), p. 178.

8. P. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique* (*Mém. Acad. des Inscr.*, t. XXXVII), 1904. — Sur le culte d'Isis, dans la Grèce ancienne, voyez maintenant Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1565 ss. ; Ruhl, *De Sarapide et Iside in Graecia cultis* (Diss. Berlin) 1906, qui a utilisé avec soin les textes épigraphiques antérieurs à l'époque romaine.

9. Il n'y a d'exception que pour le Zeus Ammon, qui n'est qu'à demi égyptien et qui dut son adoption fort ancienne aux colonies grecques de la Cyrénaïque ; cf. Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1558. — L'adjonction à Isis

d'autres déesses, comme Nephtys ou Bubastis, est exceptionnelle.

10. Sur l'impression produite par l'Égypte sur les voyageurs, cf. Friedländer, *Sittengesch.*, II [6], 144, ss. ; Otto, *Priester und Tempel*, II, p. 210.

11. Juvén., XV, 10, et les notes de Friedländer à ces passages. — Les comiques athéniens se moquent déjà fréquemment de la zoolâtrie égyptienne (Lafaye, *op. cit.*, p. 32). Philon d'Alexandrie considère les Égyptiens comme les infidèles les plus idolâtres qui soient, et il s'en prend en particulier au culte des animaux (*De Decal.* 16, II, p. 193 M. et *passim*), et les écrivains païens ne s'en scandalisent pas moins vivement (Cic., *Nat. deor.*, III, 15. etc.), sauf lorsqu'ils préfèrent appliquer leur ingéniosité à le justifier. Cf. Dill, *l. c.*, p. 571. — Les caractères de ce culte dans l'ancienne Égypte ont été étudiés récemment par George Foucart, *Revue des idées*, 15 nov. 1908 (p. 6 ss. du tir. à part) et *La méthode comparative et l'histoire des religions*, 1909, p. 43 ss.

12. Macrobe, *Sat.*, I, 20, § 16.

13. Holm, *Gesch. Siziliens*, I, p. 81.

14. Libanius, *Or.*, XI, 114 (I, p. 473 Förster). Cf. Drexler dans Rocher, *l. c.*, col. 378.

15. Pausan., I, 18, 4 : Σαράπιδος ὃν παρὰ Πτολεμαίου θεὸν εἰσηγάγοντο. M. Ruhl (*op. cit.*, p. 4) se refuse à attacher une valeur historique à ce texte, mais, comme il le fait remarquer lui-même, nous avons la preuve qu'il existait à Athènes un culte officiel d'Isis sous Ptolémée Soter et celui de Sérapis y fut pratiqué au début du IIIe siècle.

16. Dittenberger, *Or. gr. inscr. sel.*, no 16.

17. Apul., *Metam.*, XI, 17.

18. Ainsi on le trouve dès la première moitié du III^e siècle à Théra, qui était une station de la flotte ptolémaïque (Hiller von Gärtringen, *Thera*, t. III, p. 85 ss.; cf. Ruhl, *op. cit.*, p. 59), et aussi à Rhodes (*Rev. archéol.*, 1905, I, p. 341).

19. Une foule de témoignages de sa diffusion ont été réunis par Drexler, *l. c.*, p. 379. Cf. Lafaye, « Isis » [cf. *supra*], p. 577, et Ruhl, *De Sarapide et Iside in Graecia cultis*, 1906.

20. Cette interprétation a déjà été proposée par Ravaisson (*Gazette archéologique*, I, p. 55 ss.), et je la crois exacte; cf. *Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 1906, p. 75, n. 1.

21. La puissance du culte égyptien dans la moitié orientale de l'empire a été mise en lumière par von Domaszewski (*Röm. Mitt.*, XVII, 1902, p. 333 ss.), mais peut-être avec quelque exagération. On souscrira aux réserves formulées par Harnack, *Ausbreitung des Christentums*, II², p. 274.

22. La diffusion très ancienne de l'orphisme dans la Grande Grèce, diffusion attestée par les tablettes de Sybaris et de Pétilia (Diels, *Vorsokratiker*, II², p. 480) dut lui préparer les voies. Ces tablettes offrent beaucoup de points de contact avec les croyances eschatologiques de l'Égypte ; seulement, comme le remarque avec raison leur dernière commentatrice (Harrisson, *Prolegomena to the study of greek religion*, p. 624), ces idées nouvelles sont comme noyées dans la vieille mythologie grecque. Les mystères d'Isis et de Sérapis semblèrent apporter

une révélation depuis longtemps pressentie et l'affirmation d'une vérité présagée par d'anciens symboles.

23. *CIL*, X, 1781, I, 15-6.

24. Apul., *Metam.*, XI, 30.

25. Wissowa, *op. cit.*, p. 292-3; cf. Seeck, *Hermes*, XLIII (1908), p. 642.

26. Plus tard le manichéisme fut poursuivi sous un prétexte semblable, cf. *Collat. Mos. et Rom. leg.* 15, 3, § 4 : *De Persica adversaria nobis gente progressa.*

27. Une liste copieuse des inscriptions et des monuments découverts dans les diverses cités est donnée par Drexler dans Roscher, *Lexikon*, s. v. « Isis », II, col. 409 ss.

28. Hirschfeld, *CIL*, XII, p. 382, et *Wiener Studien*, V (1883), p. 319-322.

29. Cf. Wissowa, *op. cit.*, p. 294 ss.

30. Minuc. Fel., *Octav.* 22, 2 : *Haec Ægyptia quondam nunc et sacra Romana sunt.*

31. *Carmen contra paganos* (Anthol. lat., éd. Riese, I, 20 ss.) v. 91, 95 ss. ; cf. Ps. Aug., *Quaest. Vet. Test.*, CXIV, 11 (p. 308, 10 Souter), et *Rev. hist. litt. relig.*, VIII (1903), p. 422, n. 1.

32. Rufin, II, 24 : *Caput ipsum idolatriae.* Une miniature d'une chronique alexandrine nous montre le patriarche Théophile, la tête nimbée, foulant aux pieds le Sérapéum ; cf. Bauer et Strzygowski, *Eine alexandrinische Weltchronik* (Denkschr. Akad. Wien, LI), 1905, à l'année 391, p. 70 ss., p. 122 et pl. VI.

33. Cf. Drexler dans Roscher, s.v. « Isis », II, p. 425 ; Harnack, *Ausbreitung des Christentums*, II², p. 147 ss. — Des détails curieux, qui montrent la persistance du culte

d'Isis parmi les professeurs et les étudiants d'Alexandrie dans les dernières années du v[e] siècle, sont donnés dans la vie de Sévère d'Antioche par Zacharie le Scholastique (*Patrol. orient.*, I, éd. Kugener), p. 17 ss., 27 ss.

34. Ps.-Apul., *Asclepius*, 34. Comparer une prophétie analogue dans les oracles Sibyllins, V, 184 ss. (p. 127, ed. Geffcken).

35. Iséum de Bénévent, cf. *Notizie degli scavi di ant.*, 1904, p. 107 ss. Iséum du Champ de Mars, cf. Lanciani, *Bollet. communale di Roma*, 1883, p. 33 ss. ; Marucchi, *Ibid.*, 1890, p. 307 s. — Les *signa Memphitica* (en marbre de Memphis) sont mentionnés dans une inscription (Dessau, *Inscr. sel.*, 4367-8). — L'expression employée à propos de Caracalla : *Sacra Isidis Romam deportavit*, que Spartien (*Carac.*, 9 ; cf. Aur. Vict., *Cæs.*, 21, 4) n'a plus comprise, semble aussi se rapporter à un transfert de monuments sacrés égyptiens. — Déjà à Délos on avait placé dans le temple une statue d'une chanteuse prise dans quelque tombeau de l'époque saïte. Tout ce qui était égyptien semblait sacré (Ruhl, *op. cit.*, p. 53).

36. Gregorovius, *Gesch. des Kaisers Hadrian*, p. 222 ss. ; cf. Drexler, *l. c.*, p. 410.

37. L'expression est de M. Wiedemann.

38. Naville, *op. cit.*, p. 89 ss.

39. Sur le ἱερογραμματεύς Chérémon, voyez Otto, *Priester und Tempel*, II, p. 216 ; Schwartz dans Pauly-Wissowa, *Realenc.*, III, col. 2025 ss.

40. Doctrines de Plutarque : cf. Decharme, *Traditions religieuses chez les Grecs*, p. 486 ss. et *supra*, p. 320, n. 20.

41. Je n'ai point parlé ici de l'hermétisme, que les

recherches de M. Reitzenstein ont mis à l'ordre du jour, parce que son action a été, je pense, purement littéraire en Occident. On ne trouve pas de trace, que je sache, au moins dans le monde latin, d'une secte hermétique avec un clergé et un culte. Les *Heliognostae* ou *Deinvictiaci* qui prétendirent en Gaule assimiler le Mercure indigène au Thot Égyptien (*Mon. myst. Mithra*, I, p. 49, n. 2; cf. 359), sont des gnostiques chrétiens. C'est, je crois, méconnaître la réalité des faits que de dire, comme le fait M. Reitzenstein (*Wundererzählungen*, 1906, p. 128): *Die hermetische Literatur ist im zweiten und dritten Jahrhundert für alle religiös-interessierten der allgemeine Ausdruck der Frömmigkeit geworden.* L'hermétisme, qui sert d'étiquette à des doctrines d'origine très diverse, a été influencé, je pense, par « la dévotion générale » plus qu'il ne l'a suscitée. Il est le résultat d'un long effort pour concilier les traditions égyptiennes d'abord avec l'astrologie chaldéenne, puis avec la philosophie grecque, et il se transforma en même temps que cette philosophie elle-même. Mais ceci demanderait de longs développements. — M. Otto, dont le second volume a paru depuis que j'ai écrit ces lignes, s'accorde aussi à reconnaître que, même à l'époque hellénistique, il n'y eut pas dans le clergé égyptien d'activité théologique capable d'influer fortement sur la religion du temps (*Priester und Tempel*, II, p. 218-220).

42. Plut., *De Isid.*, 9.

43. Apul., *Metam.*, XI, 5.

44. *CIL*, X, 3800 = Dessau, *Inscr. sel.*, 4362.

45. Cf. *supra*, pp. 112, 116.

46. Plut., *De Iside et Osir.*, 52; cf. Hermès Trismégiste, Ὅροι Ἀσκληπίου, c. 16, et Reitzenstein, *Poimandres*, p. 197.

47. Cf. Naville, *op. cit.*, p. 170 ss.

48. Juvén., VI, 489 : *Isiacae sacraria lenae;* cf. Friedländer, *Sittengeschichte*, I⁶, p. 502.

49. M. Farnell a brillamment esquissé dans un livre récent l'histoire du rituel de purification et de la conception de pureté à travers l'antiquité (*Evolution of religion*, Londres, 1905, p. 88-192), mais il n'a malheureusement tenu aucun compte de l'Égypte, où les formes primitives se sont maintenues peut-être le plus inaltérées.

50. Juvén., VI, 522 ss.

51. Friedländer, *Sittengeschichte*, I⁶, p. 510. — Sur cette transformation du culte d'Isis, cf. Réville, *op. cit.*, p. 56.

52. Plutarque, *De Iside*, c. 2; cf. Apul., *Met.*, XI, 6, fin.

53. Élius Arist., *In Sarap.*, 25 (II, p. 359, éd. Keil); cf. Diodore, I, 93. — Récompenses et châtiments futurs dans l'hermétisme, cf. Ps.-Apul., *Asclepius*, c. 28; Lydus, *De mensib.*, IV, 32 et 149, éd. Wünsch.

54. Porph., *Epist. ad Aneb.*, 29. — La réponse du Ps.-Jamblique (*De Myst.*, VI, 5-7) est caractéristique. Il soutient que ces menaces s'adressent à des démons; cependant il se rend bien compte que les Égyptiens ne distinguent pas nettement entre les incantations et les prières (VI, 7, 5).

55. Cf. G. Hock, *Griechische Weihegebräuche*, 1905,

p. 65 ss. Ps.-Apul., *Asclep.*, 23 : *Homo fictor est deorum qui in templis sunt et non solum inluminatur, verum etiam inluminat ;* c. 37 : *Proavi invenerunt artem qua efficerent deos.* Cf. George Foucart, *l. c.* [n. 61] : « La statuaire égyptienne a, avant tout autre, le caractère de créer des êtres vivants ».

56. Maspero, *Sur la toute-puissance de la parole* (Recueil de travaux, XXIV), 1902, p. 163-175 ; cf. mes *Recherches sur le manichéisme*, p. 24, n. 2. — Le parallélisme entre l'action divine et l'action sacerdotale est établi Ps.-Apul., *Asclepius*, 23.

57. Jamblique, *Myst.*, VI, 6 ; cf. G. Foucart *La méthode comparative et l'histoire des religions*, 1909, p. 131, 141, 149 ss. et *infra* n. 66. — Les Égyptiens se glorifiaient d'avoir été les premiers à « connaître les noms sacrés et à dire les discours sacrés »(Luc., *De dea Syr.*, 1).

58. C'est ce qu'a démontré Otto, *Priester und Tempel*, I, p. 114 ss. Cf. *supra*, p. 326, n. 35. — M. Dennison s'est occupé récemment, à propos de certains bustes, de la tonsure des isiaques (*American journ. of archaeology*, V, 1905, p. 341). Les fresques de Pompéï qui représentent des prêtres et des cérémonies isiaques sont particulièrement importantes pour la connaissance de la liturgie (Guimet, *C. R. Acad. des Inscr.*, 1896, pl. VII-IX. Cf. von Bissing, *Transact. congr. relig. Oxford*, 1908, I, p. 225 ss).

59. *CIL*, XII, 3061 : *Ornatrix fani.*

60. Cf. Kan, *De Iove Dolicheno*, 1901, p. 33.

61. Cf. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris, 1902. — De même que le rituel de consécra-

tion anime la statue (*supra*, n. 55), les sacrifices répétés entretiennent sa vie et la font *longa durare per tempora* (Ps.-Apul., *Asclep.*, 38). C'est ce qu'exprime exactement l'épithète d'ἀείζωος, appliquée à certaines divinités (*CIG*, 4598 ; *Griech. Urkunden* de Berlin, I, n° 124). — Tout ceci est conforme aux vieilles idées qui régnaient dans la vallée du Nil (cf. George Foucart, *Revue des idées*, 15 nov. 1908, p. 14-23 du tirage à part). — Les brèves données éparses dans les auteurs grecs et latins s'enchaînent et s'éclairent admirablement lorsqu'on les compare au cérémonial égyptien.

62. Apul., XI, 22 : *Rituque sollemni apertionis celebrato ministerio*. Cf. XI, 20 : *Matutinas apertiones templi*.

63. Josèphe, *Ant. Jud.*, XVIII, 3, 5, § 174.

64. Servius ad Verg., *Aen.*, IV, 512 : *In templo Isidis aqua sparsa de Nilo esse dicebatur* ; cf. II, 116. Lorsqu'à cette fiction on substituait la réalité, en répandant de l'eau puisée dans le fleuve, on rendait l'acte plus efficace ; cf. Juvén., VII, 527.

65. Ce passage est, avec un chapitre d'Apulée (XI, 20), le texte capital sur le rituel de ces matines isiaques (*De Abstin.*, IV, 9) : Ὥς που ἔτι καὶ νῦν ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ ἁγίου Σαράπιδος ἡ θεραπεία διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος γίνεται, λείβοντος τοῦ ὑμνῳδοῦ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ φαίνοντος, ὁπηνίκα ἑστὼς ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῇ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τὸν θεόν. — Arnobe (VII, 32) fait allusion à la même croyance isiaque : *Quid sibi volunt excitationes illae quas canitis matutini conlatis ad tibiam vocibus ? Obdormiscunt enim superi remeare ut ad vigilias debeant ?*

*Quid dormitiones illac quibus ut bene valeant auspicabili salutatione mandatis ?*

66. Puissance des « noms barbares ». Voy. mes *Mon. myst. Mithra*, I, p. 313, n. 4; Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 111 ss. Cf. Charles Michel, *Note sur un passage de Jamblique* (Mélanges Louis Havet), 1909, p. 279. — Sur la persistance de la même idée chez les chrétiens, cf. Harnack, *Ausbreitung des Christ.*, I², p. 124 ss.

67. Apul., *Met.*, XI, 9.

68. *CIL*, II, 3386 = Dessau, *Inscr. sel.*, 4422; cf. 4423.

69. Apul., XI, 24; cf. Lafaye, p. 118 ss. Porphyre (*De Abstin.*, IV, 6) insiste longuement sur ce caractère contemplatif de la dévotion égyptienne : les prêtres ἀπέδοσαν ὅλον τὸν βίον τῇ τῶν θεῶν θεωρίᾳ καὶ θεάσει. — Cf. *infra*, p. 150 et les notes.

70. Dans le rituel pharaonique, la clôture a lieu, semble-t-il, le matin même, mais en Occident on exposait les images sacrées à la contemplation, et l'ancien office égyptien a ainsi dû être scindé en deux cérémonies.

71. Hérodote, II, 37.

72. Cf. Maspero, *Rev. critique*, 1905, II, p. 361 ss.

73. Apul., *Met.*, XI, 7 ss. — Des survivances de cette fête auraient persisté à Catane dans le culte de sainte Agathe; cf. *Analecta Bollandiana*, XXV (1906), p. 509.

74. De pareilles mascarades se rencontrent dans de nombreux cultes païens (*Mon. myst. Mithra*, I, p. 315), et on les trouve depuis une haute antiquité en Égypte; cf. von Bissing, *l. c.* [note 58], p. 228.

75. Les *pausarii* sont nommés dans les inscriptions ; cf. Dessau, *Inscr. sel.*, 4353, 4445.

76. Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter Sesostris III*, Leipzig, 1904 ; cf. Capart, *Rev. hist. relig.*, LI (1905), p. 229, et Wiedemann, *Mélanges Nicole*, p. 574 ss.

77. Dans les mystères d'Abydos, le dieu Thot sortait en bateau pour repêcher le corps d'Osiris. Ailleurs, c'était Isis qui voguait à sa recherche. Nous ne savons si cette scène était jouée à Rome, mais elle l'était certainement à Gallipoli : des pêcheurs fictifs y simulaient la manœuvre du filet dans un Nil de convention ; cf. P. Foucart, *Rech. sur les myst. d'Éleusis* (Mém. Acad. Inscr., t. XXXV), p. 37.

78. Chérémon dans Porphyre, *Epist. ad Aneb.*, 31 : Καὶ τὰ κρυπτὰ τῆς Ἴσιδος ἐπαινεῖ καὶ τὸ ἐν Ἀβύδῳ ἀπόρρητον δείξει. Cf. Jambl., *De myster.*, VI, 5-7. — Sur les « mystères » d'Isis en Égypte, cf. Foucart, *l. c.*, p. 19 s. ; De Jong, *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste*, Leyde, 1900, p. 79 s.

79. Cf. *supra*, p. 113. — De Jong, *op. cit.*, p. 40 ss. ; Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 1574.

80. *La Cité antique*, Livre I, ch. ii, fin.

81. Cf. Erman, *op. cit.*, p. 96-97.

82. C'est ce que suffiraient à prouver les bas-reliefs cités plus haut (p. 120 et n. 20), où le mort héroïsé prend l'apparence de Sérapis. Comparer Kaibel, *Inscr. gr.*, XIV, 2098 : Εὐψύχι μετὰ τοῦ Ὀσείριδος. Cette conception matérielle de l'immortalité put s'accorder facilement avec les vieilles idées italiques, restées dominantes dans

le peuple ; cf. Friedländer, *Sittengeschichte*, III[6], p. 758.

83. Reitzenstein, *Archiv für Religionswiss.*, VII (1904), 406 ss. Ce sont peut-être les pages les plus pénétrantes qui aient été écrites sur la signification de la cérémonie : elle est un ἀπαθανατισμός. Cf. aussi Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, p. 116.

84. Apul., *Met.*, 23. — Le dernier commentateur de ce passage, M. de Jong, incline à penser qu'il s'agissait d'une simple vision extatique ; mais la vision était certainement provoquée par une scène dramatique où l'on *montrait* dans les ténèbres les enfers et le ciel. — Les Égyptiens les représentaient même au théâtre ; cf. Suétone, *Calig.*, 8 : *Parabatur et in mortem spectaculum quo argumenta inferorum per Aegyptios et Aethiopas explicarentur.*

85. Apul., *Met.*, XI, 6 fin.

86. *Ibid.*, c. 24 : *Inexplicabili voluptate <aspectu> divini simulacri perfruebar.*

87. Plut., *De Isid.*, 78, p. 383 A : Ὡς ἂν ἐξηρτημέναις (ταῖς ψυχαῖς) ἀπ' αὐτοῦ (τοῦ Ὀσίριδος) καὶ θεωμέναις ἀπλήστως καὶ ποθούσαις τὸ μὴ φατὸν μηδὲ ῥητὸν ἀνθρώποις κάλλος.

88. Cf., *supra*, p. 338, n. 22.

89. On trouve fréquemment des souhaits semblables sur les monuments égyptiens, au moins depuis le Moyen Empire. « Donnez-moi de l'eau courante à boire . . . Mettez-moi la face au vent du nord sur le bord de l'eau et que sa fraîcheur calme mon cœur » (Maspero, *Études égyptiennes*, t. I, 1881, p. 189). « Oh, si j'avais de l'eau courante à boire et si mon visage était tourné vers le vent du nord » (Naville, *op. cit.*, p. 174). Sur une stèle funé-

raire du Musée de Bruxelles (Capart, *Guide*, 1905, p. 71) : « Que les dieux accordent de boire l'eau des sources, de respirer les doux vents du nord ». — L'origine très matérielle de ce vœu apparaît dans les textes funéraires où l'on voit l'âme obligée de traverser le désert, menacée par la faim et la soif, et obtenant de se rafraîchir grâce au secours des dieux (Maspero, *Ét. de mythol. et d'archéol. égypt.*, 1883, I, p. 366 s.). — Dans une tablette de Pétilia (cf. *supra*, p. 338, n. 22), l'âme défunte doit boire l'eau fraîche (ψυχρὸν ὕδωρ) coulant du lac de la Mémoire pour régner avec les héros. Je ne vois pas de difficulté à admettre avec M. Foucart (*Myst. d'Éleusis* [Mém. Acad. des Inscript., t. XXXV, 2e p.], p. 67), que des idées égyptiennes aient pu pénétrer dans l'orphisme de l'Italie méridionale dès le IVe-IIIe siècle, puisqu'on les trouve exprimées cent ans auparavant à Carpentras (*infra* n. 90).

90. Δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ, à Rome : Kaibel, *Inscr. gr.* XIV, 1488, 1705, 1782, 1842; cf. 658 et *CIL*, VI, 3, 20616. — Σοὶ δὲ Ὀσείριδος ἁγνὸν ὕδωρ Εἶσις χαρίσαιτο, *Rev. archéol.*, 1887, p. 199, cf. 201. — Ψυχῇ διψώσῃ ψυχρὸν ὕδωρ μετάδος, *CIG*, 6267 = Kaibel, 1890. Il est particulièrement intéressant de constater qu'à peu près le même souhait apparaît déjà sur la stèle araméenne de Carpentras (*C. I. Sem.*, II, 141), qui date du Ve-IVe siècle avant J.-C. : « Bénie sois-tu, prends de l'eau de devant Osiris ». — Un passage du livre d'Hénoch, manifestement inspiré par les conceptions égyptiennes, mentionne la « source d'eau », la « source de vie » dans le séjour des morts (Hénoch, XXII, 2, 9.

Cf. Martin, *Le livre d'Hénoch*, 1906, p. 58, n. 1, et Bousset, *Relig. des Judentums*, 1903, p. 271).

91. L'origine égyptienne de l'expression chrétienne a souvent été signalée et ne peut faire de doute ; voyez Lafaye, *op. cit.*, p. 96, n. 1 ; Rohde, *Psyche*, II², p. 391 ; Kraus, *Realencycl. der christl. Alt.*, s. v. « Refrigerium » ; et surtout Dieterich, *Nekyia*, p. 95 ss. Cf. Perdrizet, *Rev. des études anc.*, 1905, p. 32 ; Audollent, *Mélanges Louis Havet*, 1909, p. 575. — Le *refrigerii sedes*, que l'Église catholique demande pour le défunt aux messes anniversaires, apparaît dans les plus anciennes liturgies latines, et les Grecs, qui ne croient pas au purgatoire, se sont toujours exprimés de même. Ainsi, des inscriptions de Nubie, exactement conformes à l'euchologe de Constantinople, souhaitent que l'âme repose ἐν τόπῳ χλοερῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως (G. Lefebvre, *Inscr. gr. chrét. d'Ég.*, n° 636, 664 sqq., et introd., p. XXX ; cf. Dumont, *Mélanges*, éd. Homolle, p. 585 ss.). Le détail n'est pas sans importance, car il nous fournit un indice précieux de l'origine égyptienne de la prière pour les morts, qui est inconnue au paganisme gréco-romain — ici on priait les morts héroïsés, on ne priait jamais pour les morts. L'Église a emprunté cet usage à la Synagogue, mais les Juifs eux-mêmes semblent bien l'avoir pris aux Égyptiens durant la période hellénistique, sans doute dans le cours du IIe siècle (S. Reinach, *Cultes, mythes*, I, p. 325), comme ils leur doivent l'idée de la « source de vie » (*supra*, n. 90). La formule qui subsiste dans les inscriptions chrétiennes citées, ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν ἐν κόλποις Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ

Ἰακώϐ, paraît indiquer une transposition de la doctrine de l'identification avec Osiris (pp. 120, 148). Ainsi s'explique la persistance dans le formulaire chrétien d'expressions, comme celle de *requies aeterna*, répondant aux conceptions païennes les plus primitives sur la vie du mort, qui ne doit pas être troublée dans le tombeau. — Un nom de celui-ci, qui apparaît fréquemment dans les épitaphes latines, celui de *domus aeterna* (ou *aeternalis*), est sans doute aussi d'importation égyptienne. En Égypte, « la tombe est la maison du mort, sa *maison d'éternité*, comme disent les textes » (Capart. *Guide du musée de Bruxelles*, 1905, p. 32). Les exemples de cette expression sont innombrables, et elle avait frappé les Grecs. Diodore de Sicile (I, 51, § 2) sait que les Égyptiens τοὺς τῶν τετελευτηκότων τάφους ἀϊδίους οἴκους προσαγορεύουσιν, ὡς ἐν Ἅιδου διατελούντων τὸν ἄπειρον αἰῶνα (cf. I, 93, § 1, εἰς τὴν αἰώνιον οἴκησιν). — C'est probablement d'Égypte que cette appellation du sépulcre passa en Palestine et en Syrie. Elle apparaît déjà dans l'Ecclésiaste, XII, 7 (*beth 'olam* = « maison d'éternité »), et se retrouve dans l'épigraphie syriaque (p. ex. inscr. du IIIe siècle, *Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 1906, p. 123) et palmyrénienne (Chabot, *Journal asiatique*, 1900, p. 266, nº 47).

Peut-être aussi, — mais ceci est plus douteux, — le souhait de consolation Εὐψύχει, οὐδεὶς ἀθάνατος, qu'on rencontre si souvent gravé sur les tombeaux même en pays latin, est-il inspiré par la religion égyptienne. On trouve εὐψύχει sur des épitaphes d'initiés aux mystères alexandrins : Kaibel, *Inscr. gr.*, XIV, 1488, 1782 (Εὐψυχει

κυρία καὶ δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ), 2098 (cf. *supra*, n. 90). Peut-être a-t-on joué sur le double sens d'εὔψυχος qui signifie à la fois *animosus* et *frigidus* (cf. Dieterich, *Nekyia, l. c.*). Mais, d'autre part, l'idée que résume la formule « Aie bon courage, personne n'est immortel », est celle qui inspire aussi le « chant du harpiste », hymne canonique qu'on psalmodiait en Égypte le jour des funérailles. Il engageait à « réjouir son cœur » avant la tristesse de la mort inévitable (Maspero. *Études égyptiennes*, I, 1881, p. 171 ss.; cf. Naville, *op. cit.*, p. 171).

## CHAPITRE V

## La Syrie

1. Bibliographie. Les cultes syriens ont été étudiés surtout au point de vue de leurs rapports avec le judaïsme : Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, 2 vol., Leipsig, 1876, ss. Le même auteur a publié de véritables monographies sur certaines divinités (Astarte, Baal, Sonne, etc.) dans la *Realencyclopädie für prot. Theol.*, de Herzog-Hauck, 3e éd. — Bäthgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1888. — Robertson Smith, *The religion of the Semites*, 2e éd., Londres, 1894. — Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., Paris, 1905. — Les résultats des fouilles en Palestine, importantes pour la connaissance des coutumes funéraires et de la plus ancienne idolâtrie, ont été résumés par le Père Hugues

Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, 1907. — Sur la propagation des cultes syriens en Occident, cf. Réville, *op. cit.*, p. 70 ss. et *passim;* Wissowa, *Relig. der Römer*, p. 299 ss. ; Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 1582 ss. — On trouvera des notices importantes dans Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, 8 vol. parus, 1888 ss., et dans Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, Paris, 1903 ss. — Nous avons publié sur des divinités particulières une série d'articles dans la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa (Baal, Balsamem, Dea Syra, Dolichenus, Gad, etc.). On trouvera citées plus bas d'autres monographies.

1. Lucien, *Lucius*, 33 ss. ; Apul., *Metam.*, VIII, 24 ss. – La description de ces écrivains a trouvé récemment une confirmation dans une inscription découverte à Kefr-Hauar en Syrie : un esclave de la déesse Syrienne, « envoyé par sa maîtresse (κυρία) », se vante d'avoir rapporté de chacune de ses tournées « soixante-dix sacs » (Fossey, *Bull. corr. hell.*, XXI, 1897, p. 60; cf. sur le sens de πήρα, « sac », Deissmann, *Licht von Osten*, 1908, p. 73).

2. Cf. Riess dans Pauly-Wissowa, s. v. *Astrologie*, col. 1816.

3. Caton, *De agric.*, V, 4.

4. Dédicaces de Romains à Atargatis, cf. *Bull. corr. hell.*, VI (1882), p. 497, n° 15; p. 498, n° 17.

5. Depuis l'année 187, on trouve signalées aussi à Rome les musiciennes de Syrie (*sambucistriae*) dont le nombre alla toujours en augmentant (Tite Live, XXXIX, 6; cf. Friedländer, *Sittengesch.*, III[6], p. 346).

6. Florus, II, 7 (III, 9); cf. Diodore Sic., fr. 34, 2, 5.

7. Plut., *Vit. Marii,* 17

8. Juvénal, VI, 351 ; Martial, IV, 53, 10; IX, 2, 11; IX, 22, 9.

9. *CIL*, VI, 399; cf. Wissowa, *op. cit.*, p. 201. — Suétone, *Néron*, 56.

10. Un temple des dieux Syriens à Rome, situé au pied du Janicule, a été mis au jour tout récemment par M. Gauckler (*Bolletino communale di Roma*, 1907, p. 5 ss. [Cf. Hülsen, *Mitt. Inst. Rom*, XXII, 1907, p. 225 ss.]; *C. R. Acad. Inscr.*, 1907, p. 135 ss.; 1908, p. 510 ss.). On y a trouvé des dédicaces à l'Hadad du Liban, et à l'Hadad ἀκροφείτης, ainsi qu'à *Malecia-brudus* (sur ce dernier, cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'archéol. or.*, VIII, 1907, p. 52). Les fouilles, qui se continuent, ont encore donné des résultats importants en 1909.

11. J'ai dit quelques mots de cette colonisation dans mes *Mon. rel. aux myst. de Mithra*, I, p. 262. Courajod l'a envisagée au point de vue des influences artistiques *Leçons du Louvre*, I, 1899, pp. 115, 327 ss. — Pour la période mérovingienne, cf. Bréhier, *Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen âge* (Byzant. Zeitschr., XII), 1903, p. 1 ss. — M. Norbert Hachez prépare un travail détaillé sur les établissements syriens dans l'empire romain.

12. Kaibel, *Inscr. gr.*, XIV, 2540.

13. *Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 1899, p. 353 = Waltzing, *Corporations professionnelles*, t. II., n° 1964 = *CIL*,

III S., 14165[8]. — Inscription de Thaïm de Canatha : Kaibel, *Inscr. gr.*, XIV, 2532.

14. Greg. Tur., *Hist. Fr.*, VIII, 1. — Sur la diffusion des Syriens en Gaule, cf. Bréhier, *l. c.*, p. 16 ss.

15. Cf. Bréhier, *Les origines du crucifix dans l'art religieux*, Paris, 1904.

16. Adonis : Wissowa, p. 300, n. 1. — Balmarcodès : Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v.; Jalabert, *Mél. fac. orient. Beyrouth*, I, p. 182. — Marnas : L'existence d'un « Marneion » à Ostie peut être déduite de la dédicace *CIG*, 5892 (cf. Drexler dans Roscher, *Lexikon*, s. v., col. 2382). — Sur Maleciabrudus, cf. *supra*, n. 10. — C'est probablement avec le culte du dieu de Gaza que s'introduisit la fête de Maïoumas : Lydus, *De Mensib.*, IV. 80 (p. 133, éd. Wünsch) = Suidas s. v. Μαιουμᾶς et Drexler, *l. c.*, col. 2287. Cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'archéol. orient.*, IV, p. 339. — Une dédicace à la *dea Syria*, probablement découverte à Beyrouth, mentionne des *festiva et parhalia* (De Ridder, *Catal. coll. de Clercq*, III, *Bronzes*, 1904, p. 350 = Cagnat, *Année épigr.*, 1905, p. 29). Cette fête des παράλια, analogue à celle de Maïoumas, est, ce semble, celle que mentionne Lucien, *De dea Syria*, c. 48; cf. Lévy, *Cultes syriens dans le Talmud* (Revues des études juives, XLIII), 1901, p. 13 du tirage à part.

17. Cf. Pauly-Wissowa, s. v. « Damascenus, Dusares ».

18. Malalas, XI, p. 280, 12 (Bonn). — Le temple a été fouillé récemment par une mission allemande, cf. Puchstein, *Führer in Baalbek*, Berlin, 1905. — Hadad à Rome, cf. *supra*, p. 353, n. 10.

19. *CIL*, X, 1634 : *Cultores Iovis Heliopolitani Berytenses qui Puteolis consistunt*; cf. Wissowa, *l. c.*, p. 504, n. 3 ; Ch. Dubois, *Pouzzoles antique*, Paris, 1906, p. 156.

20. La liste des corps de troupes connus a été dressée par Cichorius dans Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, s. v. « Ala » et « Cohors ».

21. *CIL*, VII, 759 = Buecheler, *Carmina epigr.*, 24. — Deux dédicaces consacrées à l'Hercule syrien (Melkart) et à Astarté ont été découvertes à Corbridge, non loin de Newcastle (*Inscr. gr.*, XIV, 2553). Peut-être des archers de Tyr y étaient-ils cantonnés.

22. Baltis : Pauly-Wissowa, *Realencyclop.*, s. v.

23. Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. « Aziz »; cf. Wissowa, *op. cit.*, p. 303, n. 7.

24. Sur l'étymologie de Malakbel, cf. Dussaud, *Notes*, 24 ss. Sur son culte en Occident, cf. Ed. Meyer dans Roscher, *Lexikon*, s. v.

25. Kan, *De Iovis Dolicheni cultu*, Groningue, 1901 ; cf. Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, s. v. « Dolichenus ».

26. Réville, *Relig. sous les Sévères*, p. 237 ss. ; Wissowa, *op. cit.*, p. 305 ; cf. Pauly-Wissowa, s. v. « Elagabal ». — Dans un article récent (*Die politische Bedeutung der Religion von Emesa* [Archiv für Religionsw., XI], 1908, p. 223 ss.) M. von Domaszewski insiste avec raison sur la valeur religieuse du monothéisme solaire qui se constitua dans les temples de Syrie, mais il attribue (p. 235) au clergé d'Émèse une part trop exclusive dans la formation de cette théologie (cf. *infra*, p. 377, n. 88). L'influence prépondérante fut, ce semble, exercée par Palmyre (cf. *infra*, p. 367, n. 59).

27. Cf. *infra*, p. 367, n. 59.

28. Cf. Curtiss, trad. Baudissin, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, Leipzig, 1903; Jaussen, *Coutumes des Arabes du pays de Moab*, Paris, 1908, p. 297 ss.

29. Cf. Robertson Smith, *passim*; Lagrange, p. 158-216; Vincent, *op. cit.*, p. 102-123; 144 s. — La puissance de cette litholâtrie sémitique peut se mesurer à sa persistance : Philon de Byblos définit les bétyles des λίθοι ἔμψυχοι (2, § 20, FHG, III, p, 563); Hippolyte nous dit de même (V, 1, p. 145, Cruice), que, dans les mystères syriens (Ἀσσυρίων τελεταί), on enseigne que les pierres sont animées (οἱ λίθοι εἰσὶν ἔμψυχοι· ἔχουσι γὰρ τὸ αὐξητικόν), et la même doctrine se perpétua dans le manichéisme (Titus de Bostra, II, 60, p. 60, 25, éd. de Lagarde : Οὐκ αἰσχύνεται δὲ καὶ τοὺς λίθους ἐψυχῶσθαι λέγων καὶ τὰ πάντα ἔμψυχα εἰσηγούμενος). — Tout à la fin du paganisme, une dévotion superstitieuse envers les bétyles se développe encore chez les néoplatoniciens; cf. Conybeare, *Transactions of the congress of hist. of relig.*, Oxford, 1908, p. 177.

30. Luc., *De dea Syria*, c. 41. Cf. l'inscription de Narnaka avec la note de Clermont-Ganneau, *Études d'arch. orient.*, II, p. 163. — Sur le culte du taureau en Syrie, cf. Ronzevalle, *Mélanges fac. orient. Beyrouth*, I (1906), p. 225, 238; Vincent, *op. cit.*, p. 169.

31. Philon Alex., *De provid.*, II, c. 107 (II, 646 M.); cf. Lucien, *De dea Syria*, 54.

32. Notamment sur le mont Éryx en Sicile (Ael.,

*Nat. Anim.*, IV, 2). — Cf. Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. « Dea Syria », col. 2242.

33. Tibulle, I, 7, 17.

34. Lucien, *De dea Syria*, 14 ; 54. Cf. Diodore, II, 4, 2 ; Ovide, *Met.*, IV, 46 ; V, 331.

35. Pauly-Wissowa, *l. c.*, col. 2241 : Robertson Smith, p. 175.

36. Les auteurs anciens font souvent allusion à cette superstition des Syriens (les textes ont déjà été réunis par Selden, *De dis Syris*, II, c. 3, p. 268 ss., éd. de 1672). Robertson Smith (*l. c.*, p. 449) la rapproche avec raison de certaines idées des sauvages. Comme beaucoup de croyances primitives, celle-ci s'est maintenue jusqu'à nos jours. On m'a signalé à Sam-Keuï, un peu à l'ouest de l'ancienne Dolichè, l'existence d'un bassin alimenté par une source et peuplé de poissons qu'il est interdit de toucher. Près de la mosquée d'Édesse se trouve un grand étang : il est défendu de pêcher les poissons, considérés comme sacrés, et l'on croit que celui qui en mangerait serait frappé de mort, etc. (Sachau, *Reise in Syrien*, 1883, p. 196 ss. Cf. Lord Warkworth, *Diary in Asiatic Turkey*, Londres, 1898, p. 242). Il en est de même à la mosquée de Tripoli et ailleurs (Lammens, *Au pays des Nosaïris* [Revue de l'Orient chrétien], 1908, p. 2). Même en Asie Mineure, on retrouve cette superstition. A Tavshanli, au nord d'*Aezani*, sur le Rhyndacus supérieur, il y a encore une citerne carrée, remplie de poissons sacrés, qu'il n'est pas permis de prendre [note communiquée par M. Munro]. — Les voyageurs en Turquie ont souvent observé que la

population ne mange pas de poisson, même là où elle souffre du manque de nourriture (Sachau, *l. c.*, p. 196), et la croyance généralement répandue que leur chair est malsaine et peut provoquer des maladies, n'est pas dépourvue de tout fondement réel. Voici ce que dit à ce sujet M. Ramsay (*Impressions of Turkey*, Londres, 1897, p. 288) : *Fish are rarely found and when found are usually bad: the natives have a prejudice against fish, and my own experience has been unfavourable... In the clear, sparkling mountain-stream that flows through the Taurus by Bozanti-Khan, a small kind of fish is caught; I had a most violent attack of sickness in 1891 after eating some of them, and so had all who partook.* Le capitaine Wilson, qui a séjourné de longues années en Asie Mineure, affirme (*Handbook of Asia Minor*, p. [19]), que *the natives do not eat fish to any extent.* La prohibition « totémique » semble bien avoir ici, malgré qu'on en ait, une origine hygiénique. On s'est abstenu de tous les poissons, parce que certaines espèces sont dangereuses, c'est-à-dire habitées par des esprits malfaisants, et les tumeurs qu'envoie la déesse syrienne, sont l'œdème provoqué par l'empoisonnement.

37. Symbolisme de l'Ἰχθύς : je me borne à renvoyer à Usener, *Sintflutsagen*, 1899, p. 223 ss. Cf. S. Reinach, *Cultes, mythes*, III, 1908, p. 43 ss. — Repas sacrés où l'on consommait le poisson : Mnaséas, fr. 32 (*Fragm. hist. graec.*, III, 115) ; cf. Dittenberger, *Sylloge*², 584 : Ἐὰν δέ τις τῶν ἰχθύων ἀποθάνῃ, καρπούσθω αὐθημερὸν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ, et Diog. Laert., VIII, 34. Des repas sacrés se retrouvent en Occident dans les di-

vers cultes syriens : *Cenatorium et triclinium* dans les temples de Jupiter Dolichénus (*CIL*, III, 4789; VI, 30931; XI, 696, cf. *Mon. myst. Mithra*, II, p. 501); *promulsidaria et mantelium* offerts à la *Venus Caelestis* (*CIL*, X, 1598); construction d'un temple de Malachbel avec une *culina* (*CIL*, III, 7954). Mention d'un δειπνοκρίτης, δείπνοις κρείνας πολλὰ μετ' εὐφροσύνης, dans le temple du Janicule (Gauckler, *C. R. Acad. Inscr.*, 1907, p. 142; *Bolletino communale*, 1907, p. 15 ss.). Cf. Lagrange, *Religions sémitiques*, II, p. 609, et Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. « Gad ».

38. Robertson Smith, p. 292 ss.

39. Une inscription découverte à Kefr-Hauar (Fossey, *Bull. corr. hell.*, 1907, p. 60) est bien caractéristique à cet égard. Un « esclave » de la déesse syrienne y rend hommage à sa « maîtresse » (κυρία).

40. Notamment a Aphaca, où ils ne furent supprimés que par Constantin (Eusèbe, *Vit. Const.*, III, 55; cf. Sozom., II, 5).

41. On a beaucoup écrit sur les prostitutions sacrées du paganisme, et Voltaire se moquait, comme on sait, des érudits assez crédules pour ajouter foi aux contes d'Hérodote. Mais cette pratique est attestée par des témoignages irrécusables. Ainsi Strabon, qui avait eu pour grand-oncle un archiprêtre de Comane, la signale dans cette ville, XII, 3, 36 (p. 559 C), et il n'en manifeste aucun étonnement. L'histoire des religions nous a appris bien d'autres faits plus étranges; celui-ci est néanmoins déconcertant. On a voulu y voir, soit une survivance de la promiscuité ou de la polyandrie primitives, soit une

persistance de l' « hospitalité sexuelle » (*No custom is more widely spread than the providing for a guest a female companion, who is usually a wife or daughter of the host*, dit Wake, *Serpent worship*, 1888, p. 158), soit aussi la substitution de l'union avec un homme à l'union avec le dieu (Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 915). Mais ces hypothèses n'expliquent pas les particularités de la coutume religieuse, telle que nous la décrivent les auteurs les plus dignes de foi. Ils insistent sur ce fait que les jeunes filles étaient consacrées *vierges* au service du temple et qu'après avoir eu des amants *étrangers*, elles se mariaient dans leur pays. Ainsi Strabon (XI, 14, § 16, p. 532 C) nous raconte à propos du temple d'Anaitïs dans l'Acilisène que θυγατέρας οἱ ἐπιφανέστατοι τοὺ ἔθνους ἀνιεροῦσι παρθένους, αἷς νόμος ἐστὶ καταπορνευθείσαις πολὺν χρόνον παρὰ τῇ θεῷ μετὰ ταῦτα δίδοσθαι πρὸς γάμον, οὐκ ἀπαξιοῦντος τῇ τοιαύτῃ συνοικεῖν οὐδενός. Hérodote (I, 93), qui rapporte à peu près la même chose des Lydiennes, ajoute que celles-ci s'amassaient ainsi une dot, et une inscription de Tralles (*Bull. corr. hell.*, VII, 1885, p. 276) mentionne en effet une descendante de courtisane sacrée (ἐκ προγόνων παλλακίδων), qui avait rempli temporairement le même office (παλλακεύσασα κατὰ χρησμὸν Διί). A Thèbes d'Égypte même, du temps de Strabon (XVII, 1, § 46) une coutume analogue existait avec des particularités très topiques, et l'on en trouve, ce semble, des traces en Grèce chez les Locriens (Vurtheim, *De Aiacis origine*, Leide, 1907). — Tous les voyageurs en Algérie savent comment les filles des Ouled-Naïl gagnent leur dot dans les ksours et les villes, avant de revenir se

marier dans leurs tribus, et M. Doutté (*Notes sur l'Islam maghrébien, les Marabouts* [Extr. *Rev. hist. des relig.*, XL-XLI], Paris, 1900), a rattaché ces usages à la vieille prostitution sémitique, mais sa thèse a été combattue, et les circonstances historiques de l'arrivée des Ouled-Naïl en Algérie, au XIe siècle, la rendent très douteuse [Note communiquée par M. Basset]. — Il me paraît certain (je ne sais si l'explication a déjà été proposée) que cette pratique étrange est une forme modifiée, devenue utilitaire, d'une ancienne exogamie. Elle avait d'ailleurs certains résultats favorables, puisqu'elle protégeait la jeune fille jusqu'à l'âge nubile contre la brutalité de ses proches, et c'est là sans doute ce qui en assura la persistance, mais l'idée qui l'inspira d'abord est différente. « La première union sexuelle impliquant une effusion de sang, a été interdite, lorsque ce sang était celui d'une fille du clan versé par le fait d'un homme du clan » (Salomon Reinach, *Mythes, cultes*, I, 1905, p. 79. Cf. Lang, *The secret of the totem*, Londres, 1905). De là l'obligation, pour les vierges, de se donner d'abord à un étranger. Ce n'est qu'après avoir été déflorées, qu'elles peuvent épouser un homme de leur race. On a d'ailleurs recouru à divers moyens pour préserver l'époux de la souillure pouvant résulter pour lui de cet acte (cf. p. ex. Reinach, *Mythes, cultes*, I, p. 118). — L'opinion exprimée dans cette note a été combattue presque aussitôt après sa publication, par Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 1907, p. 50 ss., qui préfère voir dans les prostitutions sacrées un reste du communisme primitif. Mais au moins un des arguments qu'il invoque contre

notre manière de voir est inexact. Ce ne sont pas les femmes mais les hommes qui recevaient des présents dans l'Acilisène (Strab., *l. c.*), et la théorie communiste ne me paraît pas rendre compte des détails de l'usage pratiqué dans le temple de Thèbes. L'horreur du sang apparaît ici clairement.

42. Porphyre, *De Abstin.*, II, 56; Tertull., *Apol.*, 9. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 445.

43. Même dans les régions où les villes se développèrent, le Baal et la Baalat restèrent toujours les divinités πολιοῦχοι, protectrices de la cité, qu'ils passaient pour avoir fondée.

44. Le Bas-Waddington, 2196. — Suidas, s. v. Φυλάρχης (t. II, 2, col. 1568, Bernhardy). Cf. Marquardt, *Staatsverwaltung*, I², p. 405, 409.

45. Hippolyte, *Adv. Haeres.*, V, 11, § 7 : Ἀσσυρίων τελεταί; § 18 : Ἀσσυρίων μυστήρια (p. 145, 148, éd. Cruice). M. Pognon (*Inscript. sémitiques*, 1907, nº 48) a publié récemment une épitaphe syriaque, malheureusement mutilée, qui semble être celle d'un adepte de mystères païens; cf. Nöldeke, *Zeitschr. für Assyr.*, XXI, 1907, p. 155.

46. Robertson Smith a écrit sur l'idée de sainteté et d'impureté chez les Sémites des pages admirables de pénétration (pp. 446 ss. et *passim*). La question a été reprise à un autre point de vue par Lagrange, pp. 141 ss. — Le développement de l'idée de pureté dans les religions de l'antiquité a été exposé récemment par Farnell, *The evolution of religion*, 1905, p. 88 ss., notamment p. 124 ss. Cf. aussi *supra*, p. 137 s. — Un exemple de

prohibitions et de purifications se trouve en Occident dans une inscription malheureusement mutilée, découverte à Rome et consacrée à Beellefarus (*CIL*, VI, 30934, 31168; cf. Lafaye, *Rev. hist. relig.*, XVII, 1888, p. 218 ss.; Dessau, *Inscr. sel.*, 4343). On y ordonne, si je comprends bien le texte, à celui qui aura mangé du porc de se purifier à l'aide de miel. — Sur les pénitences dans les cultes syriens, cf. p. 325, n. 31.

47. M. Clermont-Ganneau (*Études d'archéologie orientale*, II, 1896, p. 104) remarque que l'épithète de ἅγιος est extrêmement rare dans l'hellénisme païen et trahit presque toujours une influence sémitique. Elle répond alors à קדש, qui, chez les Sémites, est l'épithète par excellence de la divinité. Ainsi Eshmoun est קדש; cf. Lidzbarski, *Ephemer. für semit. Epigraph.*, II, p. 155; Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéol. orient.*, III, p. 330; V, p. 322. — En grec : Le Bas-Waddington, 2720 a : Οἱ κάτοχοι ἁγίου οὐρανίου Διός. J'ai copié autrefois chez un marchand une dédicace Θεῷ ἁγίῳ Ἀρελσέλῳ, gravée sur une lampe. — En latin : J. Dolichénus *sanctus*, *CIL*, VI, 413, X, 7949. — J. Héliopolitanus *sanctissimus*, *CIL*, VIII, 2627. — Caelestis *sancta*, VIII, 8433, etc. — Le Saturne africain (= Baal) est souvent nommé *sanctus*. — *Hera sancta* à côté de Jupiter Dolichénus, VI, 413. — Malakbel est traduit par *Sol sanctissimus*, dans l'inscription bilingue du Capitole, VI, 710 = Dessau, 4337. Cf. aussi le *deus sanctus aeternus*, V, 1058, 3761, et *Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 1906, p. 69.

48. On peut citer comme exemples curieux de syn-

crétisme gréco-syrien le bas-relief d'Ed-Douwaïr au Louvre, finement analysé par Dussaud (*Notes*, p. 89 ss.), et surtout celui de Homs au musée de Bruxelles (*Ibid.*, 104 ss.).

49. Macrobe, I, 23, § 11 : *Ritu Aegyptio magis quam Assyrio colitur;* cf. Lucien, *De dea Syria*, 5. — Des théories « hermétiques » pénétrèrent jusque chez les Sabiens d'Osrhoène (Reitzenstein, *Poimandres*, 166 ss.), bien qu'elles paraissent n'avoir eu qu'une action superficielle (Bousset, *Göttingische gelehrt. Anzeigen* 1905, 704 ss.). — L'existence de κάτοχοι à Baetocécé et ailleurs semble due à une influence égyptienne (Jalabert, *Mélanges de la fac. orient de Beyrouth*, t. II, 1907, p. 308 ss.). Le sens de κάτοχος, qu'on a diversement interprété, me paraît fixé par les passages réunis par Kroll, *Cat. codd. astrol. graec.*, V, pars 2, p. 146; cf. Otto, *Priester und Tempel*, t. I, p. 119; Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides*, t. IV, p. 335. Ce sont des pauvres, des malades ou même des illuminés, vivant dans l'enceinte des temples et sans doute entretenus par le clergé, ce que furent à l'époque chrétienne les réfugiés qui, dans les églises, se prévalaient du droit d'asile (cf. *Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 1907, p. 454).

50. Cf. *infra*, p. 367, n. 59

51. Strab., XVI, 1, 6. Cf. Pline, *H. N.*, VI, 6 : *Durat adhuc ibi Iovis Beli templum.* — Cf. mes *Mon. myst. Mithra*, I, p. 35 ss.; Chapot, *Mém. soc. antiq. de France*, 1902, p. 239 ss.; Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 1608, n. 1.

52. Lucien, *De dea Syria*, c. 10.

53. Harnack, *Dogmengeschichte*, I², p. 233 ss. et *passim*.

54. Culte de Bêl en Syrie, cf. *Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 1907, p. 447 ss. — Cf. *infra*, n. 59.

55. Triade héliopolitaine et accession de Mercure au couple primitif : Perdrizet, *Rev. études anc.*, III, 1901, p. 258; Dussaud, *Notes*, p. 24; Jalabert, *Mélanges fac. orient. de Beyrouth*, I (1906), p. 175 ss. -- Triade à Hiérapolis : Lucien, *De dea Syria*, c. 33, Les trois divinités seraient venues ensemble de Babylone selon Dussaud, *Notes*, p. 115. — On a supposé aussi l'existence d'une triade phénicienne (Baal, Astarté, Eshmoun ou Melquart), d'une triade palmyrénienne, mais sans raison suffisante (*Ibid.*, 170, 172 ss.); celle de triades carthaginoises est plus probable (cf. Polybe, VII, 9, 11 et W. von Baudissin, *Iolaos* [Philothesia für Paul Kleinert], 1907, p. 5 ss.— Voir en général Usener, *Dreiheit* (Extr. *Rhein. Museum*, LVIII), 1903, p. 32. — Les triades se maintiennent dans la théologie des « Oracles chaldaïques » (Kroll, *De orac. Chald.*, 13 ss.), et une triple division du monde et de l'âme était enseignée dans les « mystères assyriens » (*Archiv für Religionswiss.*, IX, 1906, p. 331, n. 1).

56. Boll, *Sphaera*, p. 372. — L'introduction de l'astrologie en Égypte ne paraît guère antérieure à l'époque ptolémaïque.

57. Comme plus tard les empereurs romains, les Séleucides crurent à l'astrologie chaldéenne (Appien, *Syr.*, 38; Diodore, II, 31, 2; cf. Riess dans Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. « Astrologie », col. 1814), et les rois de Commagène, ainsi qu'un grand nombre de villes de Syrie, ont pour emblèmes sur leurs monnaies des signes du zodiaque.

Il est même certain que cette pseudo-science pénétra dans ces contrés bien avant l'époque hellénistique. On en trouve des traces dans l'Ancien Testament (Schiaparelli, trad. Lüdtke, *Die Astron. im Alten Testament*, 1904, p. 46). Elle modifia le paganisme sémitique tout entier : le seul culte que nous connaissions avec quelque détail, celui des Sabéens, lui fait la plus large place ; dans les mythes et les doctrines des autres, son action n'est pas moins sensible (Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, s. v. « Dea Syria », t. IV, col. 2241, et s.v. « Gad » ; cf. Baudissin *Realencycl. für prot. Theol.*, s. v. « Sonne », pp. 510, 520). Combien le clergé d'Émèse notamment avait subi son ascendant, c'est ce que prouvent et le roman d'Héliodore, écrit par un prêtre de cette ville (Rohde, *Griech. Roman*[2], p. 464 [436]), et l'horoscope qui valut le trône à Julia Domna (*Vita Severi*, 3, 8 ; cf. A. von Domaszewski, *Archiv für Religionsw.*, XI, 1908, p. 223). Son influence irrésistible s'étendit jusque sur le paganisme arabe (Nöldeke dans Hastings, *Encyclop. of religion*, s. v. « Arabs », I, p. 661 ; comparer, *Orac. Sibyll.*, XIII, 64 ss , sur Bostra). Le caractère sidéral qu'on a voulu reconnaître aux dieux syriens, est un caractère d'emprunt, mais il n'est pas moins réel. Dès une époque ancienne, on trouve chez les Sémites le culte du Soleil, de la Lune et des Étoiles (cf. Deut. 4, 19 ; Job 31, 25), notamment de la planète Vénus, mais il n'avait qu'une importance secondaire (cf. Robertson Smith, *op. cit.*, p. 135, n. 1) ; seulement il grandit à mesure que l'influence babylonienne devint plus puissante. La polémique des Pères de l'Église syriens prouve combien

son prestige était considérable à l'époque chrétienne (cf. Éphrem, *Opera Syriaca*, Rome, 1740, t. II, p. 447 ss.; l' « Assyrien » Tatien, c. 9 ss., etc.).

58. Humann et Puchstein, *Reise in Klein-Asien und Nord-Syrien*, 1890, pl. XL; *Mon. myst. Mithra*, I, p. 188, fig. 8; Bouché-Leclercq, *Astrol. gr.*, p. 439.

59. Cf. Wissowa, *op. cit.*, p. 306-7. — Sur le temple de Bêl à Palmyre, cf. Sobernheim, *Palmyrenische Inschriften* (Mitt. der vorderasiat. Gesellsch., X), 1905, p. 319 ss.; Lidzbarski, *Ephemeris*, I, p. 255 ss., II, p. 280. — Prêtres de Bêl : Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. orient.*, VII, p. 12, 24, 364. Cf. *supra*, n. 54. — La puissance de Palmyre sous Zénobie, qui régna du Tigre jusqu'au Nil, dut avoir pour corollaire la constitution d'un culte officiel, nécessairement syncrétique. De là son importance spéciale pour l'histoire du paganisme. Si l'astrologie babylonienne y fut puissante, le judaïsme paraît n'avoir pas eu une moindre influence sur sa formation. Il y avait à Palmyre une nombreuse colonie juive, que les rédacteurs du Talmud considéraient comme médiocrement orthodoxe (Chaps, *Gli Ebrei di Palmira* [Rivista Israelitica, I], Florence, 1904, p. 171 ss., 238 s. Cf. « Palmyra » dans la *Jewish Encycl.*; Inscr. juives de Palmyre; Euting, *Sitzb. Berl. Akad.*, 1885, p. 669; Landauer, *Ibid.*, 1884, p. 933 ss.), et qui paraît s'être prêtée à des compromissions avec les idolâtres. Nous voyons, d'autre part, Zénobie elle-même restaurer une synagogue en Égypte (*Rev. archéol.*, 1873, p. 111; *Zeitschr. für Numism.*, V, p. 229). Il semble que cette action du judaïsme explique le déve-

loppement à Palmyre du culte du Ζεὺς ὕψιστός καὶ ἐπήκοος, « celui dont le nom est béni dans l'éternité ». Hypsistos a partout été un nom appliqué à la fois à Jéhovah et au Zeus païen (*supra*, p. 94, 190). Le texte de Zosime (I, 61) suivant lequel Aurélien apporta de Palmyre à Rome, les statues Ἡλίου τε καὶ Βήλου (on a corrigé à tort τοῦ καὶ Βήλου), prouve que la religion astrologique de la grande ville du désert distinguait un dieu suprême siégeant dans le ciel le plus élevé et un dieu solaire, son image sensible et son intermédiaire, conformément à la théologie sémitique de la fin du paganisme (cf. *supra*, p. 198).

60. J'ai parlé de cette eschatologie solaire dans le mémoire cité *infra*, p. 377, n. 88.

61. Cette opinion est celle de Posidonius (cf. Wendland, *Philo's Schrift über die Vorsehung*, Berlin, 1892, p. 68, n. 1 ; 70, n. 2). Elle est partagée par les anciens astrologues.

62. Cette vieille idée païenne et gnostique s'est maintenue en Syrie jusqu'à nos jours chez les Nosaïris ; cf. René Dussaud, *Histoire et religion des Nosaïris*, 1900, p. 125.

63. La croyance que les âmes pieuses sont guidées vers le ciel par une divinité psychopompe, ne se trouve pas seulement dans les mystères de Mithra (*Mon. myst. Mithra*, I, p. 310), mais aussi dans les cultes syriens, où ce rôle est souvent attribué au dieu solaire; voy. Isid. Lévy, *Cultes syriens dans le Talmud* (Revue des études juives, XLIII), 1901, p. 5, et Dussaud, *Notes*, p. 27 ; cf. l'inscription Le Bas-Waddington, 2442 : Βασιλεῦ

δέσποτα (= le Soleil), ἵλαθι καὶ δίδου πᾶσιν ἡμῖν ὑγίην καθαράν, πρῆξις ἀγαθὰς καὶ βίου τέλος ἐσθλόν. — La même idée se rencontre en Occident dans les inscriptions; ainsi dans la curieuse épitaphe d'un marin mort à Marseille (Kaibel, *Inscr. gr.*, XIV, 2462 = *Epigr.*, 650) :

> Ἐν δὲ [τε] τεθνειοῖσιν ὁμηγύρι[ές] γε πέλουσιν
> δοιαί · τῶν ἑτέρη μὲν ἐπιχθονίη π.φόρηται,
> ἡ δ' ἑτέρη τείρεσσι σὺν αἰθερίοισι χορεύει,
> ἧς στρατιῆς εἷς εἰμί, λαχὼν θεὸν ἡγεμονῆα.

C'est le même terme dont se sert Julien (*Césars*, p. 336 C), en parlant de Mithra, conducteur des âmes : ἡγεμόνα θεόν. Cf. aussi *infra*, n. 66 et p. 415, n. 24.

64. La provenance babylonienne de la doctrine que les âmes remontent au ciel en traversant les sept sphères planétaires avait été soutenue par Anz (*Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, 1897 ; cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 38 ss., p. 309 ; Bousset, *Die Himmelsreise der Seele* [Archiv für Religionswiss., t. IV], 1901, p. 160 ss.). Elle a été niée depuis par Reitzenstein (*Poimandres*, p. 79; cf. Kroll, *Berl. philol. Wochenschrift*, 1906, p. 486). Mais bien qu'elle puisse avoir été précisée et transformée par les Grecs et même par les Égyptiens, je persiste à croire qu'elle est d'origine chaldéenne et religieuse. Je me rallie absolument aux conclusions formulées récemment par M. Bousset (*Göttingische gelehrt. Anzeigen*, 1905, p. 707 ss.). — On peut aller plus loin : quelques racines qu'elle ait dans les spéculations de la Grèce ancienne (Aristoph., *Pax*, 832 ; Plat., *Tim.*, 42 B), quelques traces qu'on en retrouve

chez d'autres peuples (Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 182 ss.; *Nekyia*, p. 24, note), l'idée même que les âmes s'élèvent après la mort vers les astres divins, s'est développée certainement sous l'influence du culte sidéral des Sémites au point de dominer toutes les autres théories eschatologiques. La croyance à l'éternité des âmes est le corollaire de celle de l'éternité des dieux célestes (p. 192). — Nous ne pouvons faire ici l'histoire de cette conception, et nous nous bornerons à de brèves observations. Le premier exposé qui soit fait à Rome de ce système, se trouve dans le *Songe de Scipion* (c. 3); il remonte vraisemblablement à Posidonius d'Apamée (cf. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, p. 85, 166, n. 3, 168, n. 1), et est tout imprégné de mysticisme et d'astrolâtrie. Un peu plus tard, on rencontre la même idée chez l'astrologue Manilius (I, 758; IV, 404, etc.). La forme qu'elle prend dans Josèphe (*Bell. Iudaïc.*, V, 1, 5, § 47) est aussi beaucoup plus religieuse que philosophique, et se rapproche étonnamment d'un dogme de l'Islam (béatitude réservée à ceux qui meurent dans le combat; un Syrien [*ibid.*, § 54] risque sa vie pour que son âme monte au ciel). On rapprochera de ce récit l'inscription d'Antiochus de Commagène (Michel, *Recueil*, n° 735, l. 40) : Σῶμα πρὸς οὐρανίους Διὸς Ὠρομάσδου θρόνους θεοφιλῆ ψυχὴν προπέμψαν εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα κοιμήσεται.

Il est à remarquer que cette immortalité sidérale n'est pas primitivement commune à tous les hommes; elle est réservée *omnibus qui patriam conservaverint adiuverint, auxerint* (*Somn. Scip.*, c. 3; cf. Manil., I, 758;

Lucain, *Phars.*, IX, 1 ss.; Wendland, *op. cit.*, p. 85, n. 2), et ceci aussi est conforme aux plus vieilles traditions orientales. Les rites employés d'abord pour assurer aux rois l'immortalité et les égaler aux dieux, sont peu à peu étendus, par une sorte de privilège, aux personnages importants de l'État, et c'est beaucoup plus tard qu'ils finissent par être appliqués à tous les morts.

Sur la diffusion de cette croyance dès le I<sup>er</sup> siècle de notre ère, voir Diels, *Elementum*, 1899, p. 73, cf. 78; Badstübner, *Beiträge zur Erklärung Seneca's*, Hambourg, p. 2 ss. — Elle est souvent exprimée dans les inscriptions (Friedländer, *Sitteng.*, III[6], p. 749 ss.; Rohde, *Psyche*, p. 673, cf. 610; épitaphe de Tachna, *Studia Pontica*, nº 85; *CIL*, III (Salone), 6384; *supra*, n. 63, etc.). — Elle s'introduit simultanément dans le judaïsme et dans le paganisme (cf. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter*, 1903, p. 271, et, pour Philon d'Alexandrie, Zeller, *Philos. der Griechen*, V[3], p. 397 et p. 297). — Au IIIe siècle, elle fut exposée par Cornélius Labéon, source d'Arnobe et de Servius (Nieggetiet, *De Cornelio Labeone* [Diss. Munster], 1908, p. 77-86). — Elle était généralement accepté à la fin de l'Empire; cf. *infra*, p. 415, n. 25. — J'espère avoir bientôt l'occasion d'exposer avec plus de précision le développement de cette eschatologie sidérale.

65. Les Champs-Élysées sont dans le monde inférieur selon la doctrine des mystères égyptiens (Apul., *Met.*, XI, 6). — Suivant la théorie astrologique, les Champs-Élysées sont dans la sphère des étoiles fixes (Macrobe,

*Comm. somn. Scip.*, I, 11, § 8; cf. *infra*, p. 415, n. 25). — D'autres les plaçaient dans la Lune (Servius, *Ad Aen.*, VI, 887 ; cf. Norden, *Vergil's Buch VI*, p. 23; Rohde, *Psyche*, p. 609 ss.). — Jamblique les mettait entre la Lune et le Soleil (Lydus, *De mens.*, IV, 149, p. 167, 23, Wünsch).

66. La relation des deux idées est visible dans le prétendu exposé de la doctrine pythagoricienne que Diogène Laërce emprunte à Alexandre Polyhistor et qui est en réalité une œuvre apocryphe du premier siècle de notre ère. Il est dit qu'Hermès conduit les âmes pures, après leur séparation d'avec le corps, εἰς τὸν Ὕψιστον (Diogène Laërce, VIII, § 31; cf. Zeller, *Philos. der Griechen*, V⁴, p. 106, n. 2.). — Sur le sens d'Hypsistos, cf. *supra*, p. 190. Il apparaît clairement dans le passage d'Isaïe, XIV, 13, tel que l'ont rendu les Septante : Εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἀστέρων θήσω τὸν θρόνον μου... ἔσομαι ὅμοιος τῷ Ὑψίστῳ.

67. Il est primitivement le dieu « Foudre », en grec Κεραυνός : c'est sous ce nom qu'il apparaît par exemple sur le bas-relief de Homs, conservé au musée de Bruxelles (Dussaud, *Notes*, p. 105). Plus tard, par un processus bien connu, l'action d'un dieu particulier devient l'attribut d'une divinité plus vaste, et l'on parle d'un Ζεὺς Κεραύνιος (cf. Usener, *Keraunos* [Rhein. Museum, N. F., LX], 1901). — Ce Zeus Kéraunios apparaît souvent dans les inscriptions de Syrie (*CIG*, 4501, 4520 ; Le Bas-Waddington, 2195, 2557 *a*, 2631, 2739; cf. Roscher, *Lexikon Myth.*, s. v. « Keraunos »). C'est à lui que sacrifiait Séleucus en fondant Séleucie (Malalas,

p. 199) et une dédicace au même dieu a été trouvée récemment dans le temple des divinités syriennes à Rome [*supra*, p. 353, n. 10]. — Un équivalent du Zeus Kéraunios est le Zeus Καταιβάτης — celui qui descend dans l'éclair — honoré à Cyrrhus (Wroth, *Greek coins in the British Museum, Galatia, Syria*, p. 52 et LII ; Roscher, *Lexikon*, s. v.).

68. La bipenne est portée par exemple par le Jupiter Dolichénus (cf. *supra*, p. 218). Sur sa signification, cf. Usener, *l. c.*, p. 20.

69. Cf. Lidzbarski, *Balsamem* (Ephem. semit. Epigr., I), p. 251. — Ba'al šamaïn est déjà nommé au IXe siècle av. J.-C., dans l'inscription de Ben Hadad (Pognon, *Inscr. sémit.*, 1907, p. 165 ss. ; cf. Dussaud, *Rev. archéol.*, 1908, I, p. 235). Dans les papyrus araméens conservés à Berlin, les Juifs d'Éléphantine, s'adressant à un gouverneur perse, appellent Jéhovah « le dieu du ciel », et le même nom est employé dans les prétendus édits de Cyrus et de ses successeurs insérés dans le livre d'Esdras (I, 1; VI, 9, etc). — Si l'identité du dieu de la Foudre et de Baalsamîn pouvait faire le moindre doute, celui-ci serait dissipé par l'inscription de Et-Tayibé, où ce nom sémitique est traduit en grec par Ζεὺς μέγιστος κεραύνιος ; cf. Lidzbarski, *Handbuch*, p. 477, et Lagrange, *op. cit.*, p. 508.

70. Culte de Baalsamîn, confondu avec Ahoura-Mazda et devenu *Caelus ;* cf. *Mon. myst. Mithra*, p. 87. — Les textes qui attestent l'existence d'un véritable culte du Ciel chez les Sémites sont nombreux. Outre ceux que j'ai réunis (*l. c.*, n. 5) ; cf. Conybeare, *Philo*

*about the contemplative life*, p. 33, n. 16; Kayser, *Das Buch der Erkenntniss der Wahrheit*, 1893, p. 337, et *infra*, n. 75. — Zeus Οὐράνιος : Le Bas-Waddington, 2720 *a* (Baal de Bétocécé); Renan, *Mission de Phénicie*, p. 103. — Cf. *Archiv für Religionsw.*, IX (1906), p. 333.

71. Monnaies d'Antiochus VIII Grypus (125-96 av. J.-C.); Babelon, *Rois de Syrie, d'Arménie*, 1890, p. CLIX, p. 178 ss.

72. Toutes ces qualités qui furent reconnues aux Baals par le paganisme astrologique (ὕψιστος, παντοκράτωρ, etc.), sont aussi les attributs qui, selon la doctrine du judaïsme alexandrin, caractérisent Jéhovah (cf. *supra*, n. 66). Si celui-ci fut primitivement, comme on l'a soutenu, un dieu du tonnerre, l'évolution de la théologie juive serait parallèle à celle des conceptions païennes (cf. *supra*, n. 69).

73. Sur tout ceci, cf. *Iupiter summus exsuperantissimus* (Archiv f. Religionsw., IX), 1906, p. 326 ss.

74. Ps.-Jamblique, *De mysteriis*, VI, 7 (cf. Porph., *Epist. Aneb.*, c. 29), note déjà cette différence entre les deux religions.

75. Apul., *Met.*, VIII, 25. Cf. *CIL*, III, 1090; XII, 1227 (= Dessau, 2998, 4333); Macrobe, *Comm. somn. Scipionis*, I, 14, § 2 : *Nihil aliud esse deum nisi caelum ipsum et caelestia ipsa quae cernimus, ideo ut summi omnipotentiam dei ostenderet posse vix intellegi*.

76. Diodore, II, 30 : Χαλδαῖοι τὴν τοῦ κόσμου φύσιν ἀΐδιόν φασιν εἶναι κ.τ.λ; cf. Cicér., *Nat. deor.*, II, 20, § 52 ss.; Pline, *H. N.*, II, 8, § 30. La notion d'éternité était corrélative de celle de l'εἱμαρμένη; cf. Ps.-Apul., *Asclep.*, 40;

Apul., *De deo Socratis*, c. 2 : (Les planètes) *quae in deflexo cursu ... meatus aeternos divinis vicibus efficiunt.*

77. A Palmyre : De Vogüé, *Inscr. sem.*, p. 53 ss., etc. — Sur le premier titre, cf. *infra*, n. 80.

78. Noter surtout *CIL*, VI, 406 = 30758, où Jupiter Dolichénus est dit : *Aeternus conservator totius poli.* La relation avec le Ciel est ici restée apparente. Cf. *Somn. Scipionis*, III, 4 et IV, 3.

79. Cf. *Rev. archéol.*, 1888, I, p. 184 ss ; Pauly-Wissowa, s. v. « Aeternus », et *Festschrift für Otto Benndorf*, 1898, p. 291. — L'idée de l'éternité des dieux apparaît très anciennement aussi en Égypte, mais il ne semble pas que les mystères d'Isis — où l'on commémorait la mort d'Osiris — l'eussent mise en relief, et certainement elle ne fut répandue en Occident que par les cultes sidéraux.

80. On a discuté la question de savoir si l'épithète מרא עלמא signifiait « maître du monde » ou « maître de l'éternité » (cf. Lidzbarski, *Ephemeris*, I, 258 ; II, 297 ; Lagrange, p. 508), mais, à notre avis, cette controverse est sans objet : les deux idées étaient inséparables dans l'esprit des prêtres syriens, et une seule expression les embrassait toutes deux, le monde étant conçu comme éternel (*supra*, note 76). — Comparer, pour l'Égypte, Horapoll., *Hieroglyph.*, I (serpent comme symbole de l'αἰών et du κόσμος). — On trouve aussi à Palmyre le titre de « maître de tout » מרא כל (Lidzbarski, *l. c.*) ; cf. Julien, *Or.*, IV, p. 203, 5 (Hertlein) : Ὁ βασιλεὺς τῶν ὅλων Ἥλιος, et *infra*, n. 81 ; n. 87. Déjà à Babylone on appliquait à Shamash et Hadad le titre de « maîtres de l'univers » ; cf. Jastrow, *Religion Babyloniens*, I, p. 254,

n. 10. — M. Nöldeke a bien voulu m'écrire à ce sujet ce qui suit : « Daran kann kein Zweifel sein dass עלם zunächst (lange Zeit) Ewigkeit heisst, und dass die Bedeutung « Welt » secundär ist. Ich halte es daher für so gut wie gewiss dass das palmyrenische מרא עלמא, *wenn es ein alter Name ist*, den « ewigen » Herrn bedeutet, wie ohne Zweifel אל עולם, *Gen.*, 21, 33. Das biblische Hebräisch kennt die Bedeutung « Welt » noch nicht, abgesehen wohl von der späten Stelle, *Eccl.*, 3, 11. Und, so viel ich sehe, ist im Palmyrenischen sonst עלמא immer « Ewigkeit », z. B. in der haüfigen Redensart לבריך שמה לעלמא. Aber das daneben vorkommende palmyr. מרא כל führt allerdings darauf, dass die palmyrenische Inschrift auch in מרא עלמא den « Herrn der Welt » sah. Ja der syrische Uebersetzer sieht auch in jenem hebräïschen אל עולם « den Gott der Welt ». Das syrische hat nämlich einen formalen Unterschied festgestellt zwischen ܠܥܠܡ, dem Status absolutus, « Ewigkeit » und ܠܥܠܡܐ, dem Status emphaticus, « Welt ». — Sollte übrigens die Bedeutung Welt diesem Worte erst durch Einfluss griechischer Speculation zu Teil geworden sein ? In der Zingirli-Inschrift bedeutet בעלם noch bloss « in seiner Zeit ».

81. Cf. *CIL*, III, 1090 = Dessau, *Inscr.*, 2998 : *Divinarum humanarumque rerum rectori*. Comparer *ibidem*, 2999 et Cagnat, *Année épigr.*, 1905, nº 235 : *I. O. M., id est universitatis principi*. Cf. l'article de l'*Archiv* cité, n. 73. — *L'Asclepius* dit (c. 39) en employant un terme astrologique : *Caelestes dii catholicorum dominantur, terreni incolunt singula.*

82. Cf. Robertson Smith, 75 ss., *passim*. — Dans les cultes syriens, comme dans celui de Mithra, les initiés se regardent comme membres d'une même famille, et l'expression de « très chers frères », qu'emploient nos prédicateurs, était déjà usitée parmi les fidèles du Jupiter Dolichénus (*fratres carissimos*, *CIL*, VI, 406 = 30758).

83. La remarque en a déjà été faite par Renan, *Apôtres*, p. 297 = *Journal Asiatique*, 1859, p. 259. Cf. Jalabert, *Mél. faculté orient. Beyrouth*, I (1906), p. 146.

84. C'est le terme (*virtutes*) employé par les païens. Cf. l'inscription *Numini et virtutibus dei aeterni* restituée, *Revue de Philologie*, 1902, p. 9; l'*Archiv für Religionsw.*, *l. c.*, p. 335, n. 1 et *infra*, p. 413, n. 20.

85. *CIL*, VII, 759 = Bücheler, *Carm. epig.*, 24. — Cf. Lucien, *De dea Syria*, 32.

86. Macrobe, *Sat.*, I, 23, § 17 : *Nominis* (*Adad*) *interpretatio significat unus unus*.

87. Cicéron, *Somnium Scip.*, c. 4 : *Sol dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio*. Pline, *H. N.*, II, 6, § 12 : « *Sol ... siderum ipsorum caelique rector. Hunc esse mundi totius animam ac planius mentem, hunc principale naturae regimen ac numen credere decet*, etc. Julien de Laodicée, *Cat. codd. astr.*, I, p. 136, l. 1 : Ἥλιος βασιλεὺς καὶ ἡγεμὼν τοῦ σύμπαντος κόσμου καθεστώς, πάντων καθηγούμενος καὶ πάντων ὢν γενεσιάρχης.

88. Nous résumons ici certaines conclusions d'une étude sur *La théologie solaire du paganisme romain*, communiquée à l'Académie des inscriptions (13 nov. 1908) et

qui paraîtra bientôt dans les *Mémoires des savants étrangers*, t. XII, 2e partie, p. 447 ss.

89. Les hymnes de Synésius (II, 10 ss., IV, 120 ss. etc.) offrent de curieux exemples de la combinaison des vieilles idées astrologiques avec la théologie chrétienne.

## CHAPITRE VI

## La Perse

Bibliographie. Nous ne tenterons pas de donner ici une bibliographie des ouvrages consacrés au mazdéisme. Nous nous contenterons de renvoyer à celle de Lehmann dans Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II², p. 150 (trad. fr. par Hubert, 1904). Il faudrait citer en première ligne Darmesteter, *Le Zend Avesta*, 1892 ss., avec introductions et commentaire. — J'ai réuni dans mes *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* (2 vol., 1894-1900), t. I, p. xx ss., l'indication des travaux antérieurs parus sur ce culte ; les conclusions de cet ouvrage ont été publiées séparément sans les notes, sous le titre : *Les mystères de Mithra* (2e éd., Paris et Bruxelles, 1902) ; cf. aussi l'article « Mithra » dans le *Dictionnaire des antiquités* de Daremberg et Saglio (1904). — Des exposés généraux de certains côtés de cette religion ont été donnés depuis par Grill, *Die persische Mysterienreligion und das Christentum*, 1903 ; Roeses, *Ueber Mithrasdienst*, Stralsund, 1905 ; G. Wolff, *Ueber Mithrasdienst und Mithreen*, Francfort, 1909 ; Reinach, *La morale du mithraïsme*

dans *Cultes, mythes*, II (1906), p. 220 ss.; Dill, *op. cit.*, p. 584-626; cf. aussi Bigg, *op. cit* [p. 321], 1905, p. 46 ss.; Harnack, *Ausbreitung des Christent.*, II², p. 270. — Parmi les recherches d'érudition, que nous ne pouvons énumérer toutes ici, la plus importante est celle d'Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 1903. Il a voulu démontrer, non sans ingéniosité, qu'un morceau mystique, inséré dans un papyrus magique de Paris, était en réalité un fragment d'une liturgie mithriaque, mais je partage à cet égard le scepticisme de M. Reitzenstein (*Neue Jahrb. f. das class. Altertum*, 1904, p. 192), et j'ai exposé mes raisons, *Rev. de l'Instr. publ. en Belg.*, t. XLVII (1904), p. 1 ss. M. Dieterich a répondu brièvement *Archiv f. Religionswiss.*, VIII (1905), p. 502, mais sans me convaincre davantage. L'auteur de la pièce contestée a bien pu prêter au dieu qu'il met en scène à peu près l'apparence extérieure de Mithra, mais il ignorait certainement quelle était l'eschatologie des mystères persiques. Nous savons notamment, par des témoignages positifs, qu'on y enseignait le dogme du passage des âmes à travers les sept sphères planétaires, et que Mithra y servait de guide à ses fidèles dans leur ascension vers le séjour des bienheureux. Or, ni l'une ni l'autre doctrine ne se retrouve dans l'uranographie fantastique du magicien. Le nom de Mithra, comme ailleurs celui des mages Zoroastre ou Hostanès, a servi à mettre en circulation une contrefaçon égyptienne ; cf. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1907, p. 168 n. 1. — Un nombre considérable de monuments nouveaux a été publié dans ces dernières

années (mithréum de Saalburg par Jacobi, etc.). Les plus importants sont ceux du temple de Sidon conservés dans la collection de Clercq (De Ridder, *Marbres de la collection de C.*, 1906, p. 52 ss.). — Je me bornerai en général, dans les notes qui suivent, à signaler des ouvrages ou textes qui n'ont pu être utilisés dans mes recherches précédentes.

1. Cf. Petr. Patricius, *Excerpta de leg.*, 12 (II, p. 393, éd. de Boor).

2. Cf. Chapot, *Les destinées de l'hellénisme au delà l'Euphrate* (Mém. soc. antiq. de France), 1902, p. 207 ss.

3. Humbert dans Daremberg et Saglio, *Dictionn.*, s. v. « Amici », I, p. 228 (cf. 160). Cf. Friedländer, *Sittengesch.*, I[6], p. 202 ss.

4. Cf. *L'Éternité des empereurs romains* (Rev. d'hist. et de litt. relig., I), 1896, p. 442.

5. Friedländer (*l. c.*, p. 204) a signalé divers emprunts faits par Auguste à ces prédécesseurs lointains : coutume de tenir un journal du palais, de faire élever à la cour les enfants des familles nobles, etc. Certaines institutions publiques s'inspirent sans doute de leur exemple ; ainsi, l'organisation de la poste (Otto Hirschfeld, *Verwaltungsbeamten*[2], p. 190, n. 2 ; Rostovtzev, *Klio*, VI, p. 249 (sur les *angariae*) ; cf. Preisigke, *Die Ptolemäische Staatspost* (Klio, VII, p. 241), celle de la police secrète (Friedländer, I[6], p. 427). — Sur le *Hvareno* mazdéen qui devint la Τύχη βασιλέως puis la *Fortuna Augusti*, cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 284 ss. — Même Mommsen (*Röm. Gesch.*, V[2], p. 343), bien que disposé à considérer surtout la continuité de la tradition romaine, après avoir

exposé les règles en vigueur à la cour des Parthes, ajoute : *Alle Ordnungen die mit wenigen Abminderungen bei den römischen Caesaren wiederkehren und vielleicht zum Teil von diesen der älteren Grossherrschaft entlehnt sind.* — Cf. aussi *infra*, p. 412, n. 19.

6. Friedländer, *l. c.*, p. 204 ; cf. p. 160.

7. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestam. Zeitalter*, 1903, p. 453 ss., *passim*.

8. Cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 21 ss.

9. Cf. *infra*, ch. VII, p. 279 ss.

10. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 9 ss., p. 231 ss.

11. Lactance, *De mort. persec.*, 21, 2; cf. Seeck, *Gesch. des Untergangs der antiken Welt*, II, p. 7 ss.

12. Cf. Strzygowski, *Mschatta* (*Jahrb. preuss. Kunstsammlungen*, XXV), Berlin, 1904, p. 324 ss., 371 ss. — D'une communication faite par le Père Lammens au Congrès des orientalistes de Copenhague (1908), il résulterait que la façade de Mschatta serait l'œuvre d'un calife Omaiyade de Damas, et les conclusions de M. Strzygowski devraient donc être sensiblement modifiées ; mais l'influence de l'art sassanide en Syrie n'en est pas moins certaine ; cf. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1907, p. 33, 51 ss.

13. Cf. *infra*, p. 386, n. 32.

14. Plutarque, *V. Pompei*, 24 : Ξενὰς δὲ θυσίας ἔθυον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ καὶ τελετάς τινας ἀπορρήτους ἐτέλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέχρι δεῦρο διασώζεται καταδειχθεῖσα πρῶτον ὑπ' ἐκείνων.

15. Lactantius Placidus ad Stat., *Theb.*, IV, 717 :

*Quae sacra primum Persae habuerunt, a Persis Phryges, a Phrygibus Romani.*

16. J'ai décrit dans les *Studia Pontica*, p. 368, une grotte autrefois consacrée à Mithra près de Trapézus, mais aujourd'hui transformée en église. Nous ne connaissons pas d'autre mithréum. Une dédicace bilingue grecque et araméenne à Mithra est gravée sur un rocher dans une gorge sauvage près de Farasha (Rhodandos) en Cappadoce. Elle a été bien republiée et commentée récemment par Henri Grégoire (*Comptes Rendus Acad. des Inscr.*, 1908, p. 434 ss.), mais celui-ci n'a relevé aucune trace d'un temple. Le texte dit qu'un stratège d'Ariaramneia ἐμάγευσε Μίθρῃ. Peut-être faut-il traduire ces mots, suivant une signification fréquente de l'aoriste, par « devint mage de Mithra », « commença à servir Mithra comme mage ». La dédicace aurait donc été faite à l'occasion d'une initiation. La dignité de mage était primitivement héréditaire dans la caste sacrée ; elle put être acquise par des étrangers, quand le culte prit la forme de mystères. Si l'interprétation que nous proposons est la vraie, l'inscription cappadocienne fournirait une preuve intéressante de cette transformation en Orient. Nous savons d'ailleurs que Tiridate d'Arménie initia Néron ; cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 239.

17. Strab., XI, 14, § 9. Sur les haras de Cappadoce, cf. Grégoire, *Saints jumeaux et dieux cavaliers*, 1905, p. 56 ss.

18. Cf. *C. R. Acad. des Inscr.*, 1905, p. 99 ss. (note sur l'inscription bilingue d'Aghatcha-Kalé) ; cf. Daremberg-Saglio-Pottier, *Dict. Antiqu.*, s. v. « Satrapa ».

19. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 10, n° 1. — L'argument remonte sans doute à Carnéade; cf. Boll, *Studien über Claudius Ptolemäus*, 1894, p. 181 ss.

20. M. Louis H. Gray (*Archiv für Religionswiss.*, VII, 1904, p. 345) a montré comment ces six Amshaspands avaient passé de la condition de divinités du monde matériel au rang d'abstractions morales. Qu'ils eussent déjà cette qualité en Cappadoce, c'est ce qui ressort d'un texte capital de Plutarque; cf. *Mon. myst. Mithra*, II, p. 33, et Philon, *Quod omn. prob. lib.*, 11 (II, 456 M). — Dieux perses adorés en Cappadoce, cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 132.

21. Cf. *supra*, n. 16 et 18. — L'inscription bilingue de Farasha serait même, selon M. Grégoire, du I[er] siècle avant ou après J.-C. (*l. c.*, p. 445).

22. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 9, n. 5.

23. La comparaison du type de Jupiter Dolichénus avec les bas-reliefs de Boghaz-Keuï avait conduit M. Kan (*De Iovis Dolicheni cultu*, Groningue, 1901, p. 3 ss.) à supposer en lui un dieu anatolique. Le rapprochement de la formule rituelle *ubi ferrum nascitur* avec l'expression ὅπου ὁ σίδηρος τίκτεται, employée à propos des Chalybes, conduit à la même conclusion ; cf. *Revue de philologie*, XXVI (1902), p. 281. — Toutefois, les représentations du Jupiter de Doliché offrent aussi une ressemblance remarquable avec celles du dieu babylonien Ramman; cf. Jeremias dans Roscher, *Lexikon der myth.*, s. v. « Ramman », IV, col. 50 ss.

24. *Rev. archéol.*, 1905, I, p. 189. Cf. *supra*, p. 373, n. 68.

25. Hérod., I, 131. — Sur l'assimilation du Baalsamîn à Ahoura-Mazda, cf. *supra*, p. 189, et *infra*, n. 29. A Rome, Jupiter Dolichénus est *conservator totius poli et numen praestantissimum* (*CIL*, VI, 406 = 30758).

26. Inscription du roi Antiochus de Commagène (Michel, *Recueil*, n° 735), l. 43 : Πρὸς οὐρανίους Διὸς Ὠρομάσδου θρόνους θεοφιλῆ ψυχὴν προπέμψαν ; cf. l. 33 : Οὐρανίων ἄγχιστα θρόνων.

27. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 87.

28. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 333. — Une inscription découverte dans un mithréum à Dorstadt (Sacidava en Dacie, *CIL*, III, 7728, cf. 7729), fournit, si je la comprends bien, une autre preuve des rapports qui existaient entre les cultes sémitiques et celui du dieu perse. Il y est question d'un *de[orum ?] sacerdos creatus a Pal-[myr]enis, do[mo] Macedonia, et adven[tor] huius templi.* Ce texte assez obscur est éclairé par une comparaison avec Apulée, *Met.*, XI, 26 : son héros, après avoir été initié en Grèce aux mystères d'Isis, est reçu à Rome dans le grand temple du Champ de Mars, *fani quidem advena, religionis autem indigena.* Il semble que de même ce Macédonien, créé par une colonie de Palmyréniens prêtre de leurs dieux nationaux (Bèl, Malachbel, etc.), ait été accueilli en Dacie par les mystes de Mithra comme un adepte de leur religion.

29. Ainsi à Vénasa en Cappadoce, on célébrait encore à l'époque chrétienne une panégyrie sur une montagne où avait été adoré précédemment le Zeus céleste, qui représente le Baalsamîn et Ahoura-Mazda (Ramsay, *Church in the roman empire*, 1894, p. 142, 457). L'iden-

tification de Bêl avec Ahoura-Mazda en Cappadoce ressort de l'inscription araméenne de Jarpûz (Clermont-Ganneau, *Recueil*, III, p. 59; Lidzbarski, *Ephemeris für semit. Epigraphik*, I, p. 59 ss.). — Le Zeus Stratios adoré sur une haute cime près d'Amasie est en réalité Ahoura-Mazda, qui s'est lui-même probablement substitué à quelque dieu local (*Studia Pontica*, p. 173 ss.). — De même pour la grande divinité féminine l'équivalence Anahîta = Ishtar = Mâ ou Cybèle est partout acceptée (*Mon. myst. Mithra*, I, p. 333), et Mâ prend l'épithète d'ἀνίκητος comme Mithra (*Athen. Mitt.*, XVIII, 1893, p. 415 et XXIX, 1904, p. 169). Un temple de cette déesse est appelé ἱερὸν Ἀστάρτης dans un décret d'Anisa (Michel, *Recueil*, n° 536, l. 32).

30. Les « mystères » mithriaques ne sont pas d'origine hellénique (*Mon. myst. Mithra*, I, p. 239), mais les ressemblances qu'ils offraient avec ceux de la Grèce et sur lesquelles insiste M. Gruppe (*Griech. Mythol.*, p. 1596 ss.), étaient telles qu'un rapprochement dut fatalement s'opérer entre eux à l'époque alexandrine.

31. M. Harnack (*Ausbreitung des Christentums*, II², p. 271) voit dans cette exclusion du monde hellénique une cause capitale d'infériorité pour le culte mithriaque dans sa lutte contre le christianisme. Les mystères de Mithra en effet opposèrent à la culture grecque une autre culture, qui à certains égards lui était supérieure, celle de l'Iran; mais si celle-ci pouvait par ses qualités morales séduire l'esprit romain, elle était dans son ensemble trop asiatique pour que les occidentaux l'ac-

cueillissent sans répugnance. Il en fut de même du manichéisme.

32. *CIL*, III, 4413 ; cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 281.

33. Cf. p. 378, la bibliographie.

34. Platon vieillissant ne croyait plus pouvoir expliquer les maux de cette terre sans admettre l'existence d'une « âme mauvaise du monde » (Zeller, *Philos. der Griech.*, II⁴, p. 973, p. 981, n. 1). Mais cette conception tardive, qui est en contradiction avec tout son système, est probablement due à l'influence du dualisme oriental. Elle se retrouve dans l'Épinomis (Zeller, *ibid.*, p. 1042. n. 4), où l'action des théories « chaldéennes » est indubitable ; cf. Bidez, *Revue de Philologie*, XXIX (1905), p. 319.

35. Plutarque, *De Iside*, 46 ss. ; cf. Zeller, *Philos. der Griechen*, V⁴, p. 188 ; Eisele, *Zur Demonologie des Plutarch* (Archiv. f. Gesch. der Philos., XVII), 1903, p. 283 s. — Cf. p. 390, n. 40.

36. Arnobe, qui doit à Cornélius Labéon des renseignements précis sur les doctrines des mages, dit (IV, 12, p. 150, 12, Reifferscheid) : *Magi suis in accitionibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis, esse autem hos quosdam materiis ex crassioribus spiritus qui deos se fingant, nesciosque mendaciis et simulationibus ludant*. Lactance, l'élève d'Arnobe, se sert du même mot en parlant de Satan ainsi qu'un mazdéen aurait pu le faire d'Ahriman (*Inst. divin.*, II, 9, 13, p. 144, 13, Brandt) : *Nox pravo illi antitheo dicimus attributam* ; il est l'*aemulus Dei*. — Héliodore, qui a mis en œuvre dans ses Éthiopiques des données empruntées aux

croyances mazdéennes (cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 336, n. 2), emploie le mot grec dans le même sens (IV, 7, p. 105, 27, éd. Bekker) : Ἀντίθεός τις ἔοικεν ἐμποδίζειν τὴν πρᾶξιν. — Le Ps.-Jamblique, *De myster.*, III, 31, § 15, parle de même des δαίμονες πονηροὺς οὓς δὴ καὶ καλοῦσιν ἀντιθέους. Enfin les papyrus magiques connaissent ces esprits fallacieux (Wessely, *Denkschr. Akad. Wien*, XLII, p. 42, v. 702 : Πέμψον μοι τὸν ἀληθινὸν Ἀσκληπιὸν δίχα τινὸς ἀντιθέου πλανοδαίμονος).

37. Porphyre, dans le passage sur lequel nous reviendrons n. 39 (*De Abstin.*, II, 42), parle des démons presque dans les mêmes termes qu'Arnobe : Τὸ γὰρ ψεῦδος τούτοις οἰκεῖον· Βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος (cf. c. 41 : Τούτους καὶ τὸν προεστῶτα αὐτῶν) ; de même Ps.-Jamblique, *De myst.*, III, 30, 6 : Τὸν μέγαν ἡγεμόνα τῶν δαιμόνων. — Dans le *De philos. ex orac. haur.* (p. 147 ss. Wolff), œuvre de jeunesse où il suit d'autres sources que dans le *De Abstinentia*, Porphyre fait de Sérapis (= Pluton) le chef des démons malfaisants. Un rapprochement dut s'opérer de bonne heure entre le dieu égyptien des enfers et l'Ahriman des Perses. — Une allusion voilée à ce chef des démons se trouve peut-être déjà dans Lucain, VI, 742 ss., et Plutarque qui, dans le *De Iside*, 46, donne à Ahriman le nom de Hadès (*supra*, p. 282 ; cf. *Mon. myst. Mithra*, II, p. 131, n° 3), dit ailleurs (*De latenter viv.*, 6, p. 1130) : Τὸν δὲ τῆς ἐναντίας κύριον μοίρας, εἴτε θεὸς εἴτε δαίμων ἐστίν, Ἅιδην ὀνομάζουσιν. Cf. Decharme, *Traditions religieuses chez les Grecs*, 1904, p. 431, n. 1.

38. La dédicace *Diis angelis* trouvée récemment à Viminacium (*Jahresh. Instituts in Wien*, 1905, Beiblatt, p. 6), dans un pays où le culte mithriaque était très répandu, me paraît appartenir à celui-ci. Cf. Minuc. Félix, *Octav.* 26 : *Magorum et eloquio et negotio primus Hostanes angelos, id est ministros et nuntios Dei, eius venerationi novit assistere.* S^t Cypr., *Quod idola dii n. s.*, c. 6 (p. 24, 2, Hartel) : *Ostanes et formam Dei veri negat conspici posse et angelos veros sedi eius dicit adsistere.* Cf. Tertullien, *Apol.*, XXIII : *Magi habentes invitatorum angelorum et daemonum adsistentem sibi potestatem* ; Arnobe, II, 35 (p. 76, 15, éd. Reifferscheid) ; Aug., *Civ. Dei*, X, 9, et les textes réunis par Wolff, *Porphyrii de philos. ex orac. haurienda*, 1856, p. 223 ss. ; Kroll, *De orac. Chaldaïcis*, 1894, p. 44, 53 ; Roscher, *Die Hebdomadenlehre der griech. Philosophen*, Leipzig, 1906, p. 145 ; Abt, *Apuleius und die Zauberei*, Giessen, 1908, p. 256.

39. Porphyre, *De Abstin.*, II, 37-43, expose une théorie sur les démons qu'il emprunte, dit-il, à « certains Platoniciens » (Πλατωνικοί τινες, Numénius et Cronius ?). Que ces auteurs, quels qu'ils soient, aient largement mis à contribution les doctrines des mages, cela me paraît ressortir d'abord de l'ensemble de l'exposé de Porphyre (on pourrait presque en donner un commentaire perpétuel à l'aide des livres mazdéens) et en particulier de la mention d'une puissance qui commande aux esprits du mal (cf. *supra*, note 37). Cette conclusion est confirmée par une comparaison avec le passage d'Arnobe cité plus haut (n. 36), qui attribue des théories semblables aux « mages », et avec un chapitre du

Ps.-Jamblique (*De mysteriis*, III, 31) qui développe des croyances analogues comme étant celles de « prophètes chaldéens ». — Un théologien « chaldéen » était cité aussi à propos de l'action des démons par Porphyre, *De regressu animae* (Aug., *Civ. Dei*, X, 9).

Je conjecture que la source commune de toute cette démonologie est le livre mis sous le nom d'Hostanes et qu'on trouve mentionné depuis le IIe siècle de notre ère par Minucius Félix, St Cyprien (*supra*, n. 38), etc. ; cf. Wolff, *op. cit.*, p. 138 ; *Mon. myst. Mithra*, I, p. 33. C'est en effet opérer à contre-sens que de prétendre expliquer l'évolution de la démonologie, qui est avant tout religieuse, par le développement des théories philosophiques chez les Grecs (voy. p. ex. les communications de MM. Stock et Glover : *Transactions of the congress of history of relig.*, Oxford, 1908, II, p. 164 ss.). L'action des idées vulgaires helléniques ou étrangères a toujours été ici prépondérante, et l'Épinomis, où se trouve un des plus anciens exposés de la théorie des démons est, on peut le démontrer (cf. *supra*, n. 34), influencée déjà par les idées sémitiques sur les génies — les ancêtres des *djinns* et des *wélys* de l'islamisme.

Si le texte de Porphyre, comme nous le croyons, expose en réalité la théologie des mages, à peine modifiée par des idées platoniciennes, qui s'inspirent des croyances populaires des Grecs et peut-être des barbares, on pourra en tirer des conclusions intéressantes pour les mystères de Mithra. Ainsi, un des principes qui y sont développés, c'est que les dieux ne doivent pas être honorés par des sacrifices d'êtres animés (ἔμψυχα)

et que les immolations de victimes sont réservées aux démons. On trouve la même idée dans Cornélius Labéon (Aug., *Civ. Dei*, VIII, 13 ; cf. Arnobe, VII, 24), et il est possible que ce fût la pratique du culte mithriaque. Porphyre (II, 36) parle à ce propos, de rites, de mystères, en se défendant de les divulguer, et l'on sait que le mazdéisme a passé dans le cours de son histoire du sacrifice sanglant au sacrifice non sanglant (*Mon. myst. Mithra*, I, p. 6).

40. Cf. Plutarque, *De defectu orac.*, 10, p. 415 A : Ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θέντες θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τρόπον τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταὐτὸ καὶ σύναπτον ἐξευρόντες· εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστι, εἴτε Θρᾴκιος...

41. Cf. Minucius Félix, 26, § 11 : *Hostanes daemonas prodidit terrenos vagos humanitatis inimicos.* — L'idée païenne que l'air est peuplé d'esprits ténébreux, contre lesquels les hommes doivent perpétuellement lutter, persista chez les chrétiens ; cf. p. ex. Prudence, *Hamartigenia*, 514 ss.

42. Cf. Minucius Félix, *l. c.* : *Magi non solum sciunt daemonas, sed quidquid miraculi ludunt, per daemonas faciunt*, etc. Cf. Aug., *Civ. Dei*, X, 9, et *infra*, ch. VII, p. 406, note 76.

43. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 139 ss.

44. Théod. Mopsuest. ap. Photius, *Bibl.*, 81. Cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 8.

45. Cf. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter*, 1903, p. 483 ss.

46. Julien, *Caesares*, p. 336 C. Le mot ἐντολαί est

celui dont on se sert aussi dans l'Église grecque pour les commandements de Dieu.

47. Cf. *supra*, p. 55.

48. La remarque est de Darmesteter, *Zend-Avesta*, II, p. 441.

49. Cf. Reinach, *op. cit.* [p. 378], p. 230 ss.

50. Farnell, *Evolution of religion*, p. 127.

51. Mithra est *sanctus* (*Mon. myst. Mithra*, II, p. 533), comme les dieux syriens ; cf. *supra*, p. 363, n. 47.

52. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 309 ss. L'eschatologie du mazdéisme orthodoxe a été exposée récemment par Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme*, Paris, 1901.

53. Cf. *supra*, ch. IV, p. 149, ch. V, p. 188.

54. Nous avons exposé cette théorie ci-dessus, p. 186. Elle est étrangère au zoroastrisme et fut introduite dans les mystères mithriaques avec l'astrologie chaldéenne. Il se mêle d'ailleurs toujours à cette théologie savante d'anciennes idées mythologiques. Ainsi, c'est une vieille croyance orientale que les âmes, conçues comme matérielles, portent des vêtements (*Mon. myst, Mithra*, I, p. 15, n. 5 ; Bousset, *Archiv für Religionswiss.*, IV, 1901, p. 233, n. 2 ; *Rev. hist. des relig.*, 1899, p. 243, et surtout Böklen, *Die Verwandschaft der jüdisch-christ. und der parsischen Eschatol.*, Göttingue, 1902, p. 61 ss.). De là vient l'idée, qui se retrouve jusqu'à la fin du paganisme, que les âmes en traversant les sphères planétaires se revêtent « comme de tuniques successives » des qualités de ces astres (Porphyre, *De Abstin.*,

I, 31 : Ἀποδυτέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτῶνας κ. τ. λ. ; Macrobe, *Somnium Sc.*, I, 11, § 12 : *In singulis sphaeris aetherea obvolutione vestitur* ; I, 12, § 13 : *Luminosi corporis amicitur accessu* ; Proclus, *In Tim.*, I, 113, 8, éd. Diehl : Περιβάλλεσθαι χιτῶνας ; Procl., *Opera*, éd. Cousin[2], p. 222 : *Exuendum autem nobis et tunicas quas descendentes induti sumus* ; Kroll, *De orac. Chaldaïcis*, p. 51, n. 2 : Ψυχὴ ἑσσαμένη νοῦν ; Julien, *Or.*, II, p. 123, 22, (Hertlein). Cf. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, p. 168, n. 1. — Comparer ce qu'Hippolyte, *Philos.*, V, 1, dit d'Isis (Ishtar ?) à propos des Naaséniens. Elle est ἑπτάστολος, parce que la nature aussi est couverte de sept vêtements éthérés, à savoir les sept cieux des planètes ; cf. Ps.-Apul., *Asclepius*, 34 (p. 75, 2 Thomas) : *Mundum sensibilem et, quae in eo sunt, omnia a superiore illo mundo quasi ex vestimento esse contecta*.

J'ai insisté sur la persistance de cette idée parce qu'elle permet peut-être de saisir la signification attribuée à un détail du rituel mithriaque, à propos duquel Porphyre ne nous rapporte que des interprétations contradictoires : les initiés aux sept grades devaient revêtir divers costumes. Les sept degrés d'initiation, conférés successivement au myste, étant un symbole des sept sphères planétaires, à travers lesquelles l'âme devait s'élever après la mort (*Mon. myst. Mithra.*, I, p. 316), les vêtements dont se couvrait l'initié, étaient probablement regardés comme les emblèmes de ces « tuniques » que l'âme avait prises en descendant ici-bas et dont elle se dépouillait en remontant au ciel.

55. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 579.

56. Anatole France, *Le mannequin d'osier*, p. 318. Cf. Salomon Reinach, *op. cit.* [p. 378], p. 232.

## CHAPITRE VII

### L'astrologie et la magie.

Bibliographie. L'ouvrage de Bouché-Leclercq sur *L'astrologie grecque* (Paris, 1899) dispense de recourir encore aux exposés antérieurs de Saumaise (*De annis climactericis*, 1648), de Seiffarth (*Beiträge zur Lit. des alten Aegypten*, II, 1883), etc. C'est à ce traité fondamental que sont empruntés, à moins d'autre indication, la plupart des faits que nous citons. — Un grand nombre de textes nouveaux ont été publiés dans le *Cathalogus codicum astrologorum Graecorum* (9 volumes parus, Bruxelles, 1898 suiv.). — Franz Boll, *Sphaera* (Leipzig, 1903), est capital pour l'histoire des constellations grecques et barbares (cf. *Rev. archéol.*, 1903, I, p. 437). — M. de la Ville de Mirmont a donné des notes sur *L'astrologie en Gaule au Ve siècle* (Rev. des Études anciennes, 1902, p. 115 ss. ; 1903, p. 255 ss. ; 1906, p. 128). — Les principaux résultats des dernières recherches ont été parfaitement exposés par Boll, *Die Erforschung der antiken Astrologie* (Neue Jahrb. für das klass. Altert., XI), 1908, p. 104 ss. — Pour la bibliographie de la magie, cf. *infra*, notes 58 ss.

1. Stephan. Byzant. (dans *Cat. codd. astr.*, II, p. 235),

I, 12 : Ἐξοχωτάτη καὶ πάσης ἐπιστήμης δέσποινα. Theophil. Edess., *Ibid.*, V, 1, p. 184 : Ὅτι πασῶν τιμιωτέρα τεχνῶν. Vettius Valens, VI, prooem. (*Ibid.* V, 2, p. 34, 7 = p. 241, 19 éd. Kroll) : Τίς γὰρ οὐκ ἂν κρίναι ταύτην τὴν θεωρίαν πασῶν προὔχειν καὶ μακαριωτάτην τυγχάνειν.

2. Cf. Louis Havet, *Revue bleue*, novembre 1905, p. 644.

3. Cf. *supra*, p. 216, p. 183.

4. Kroll, *Aus der Gesch. der Astrol.* (Neue Jahrb. für das klass. Altertum, VII), 1901, p. 598 ss. Cf. Boll, *Cat. codd. astr.*, VII, p. 130.

5. L'argumentation de Posidonius inspire la défense de l'astrologie placée en tête de la Tétrabible, et elle a été largement exploitée par les auteurs les plus divers d'esprit et de tendance ; cf. Boll, *Studien über Claudius Ptolemäus*, 1894, p. 133 ss.

6. Suétone, *Tib.*, 69.

7. Suétone, *Othon*, 8 ; cf. Bouché-Leclercq, p. 556, n. 4.

8. Sur ces édifices, cf. Maass, *Tagesgötter*, 1902. La forme « Septizonia » doit être préférée à « Septizodia » ; cf. Schürer, *Siebentägige Woche* (Extr. *Zeitschr. neutestam. Wissensch.*, VI), 1904, pp. 31, 63.

9. Friedländer, *Sittengesch.*, I[6], p. 364. — Il semble que l'astrologie n'ait jamais pénétré dans les couches profondes du peuple des campagnes. Elle n'occupe qu'une place insignifiante dans le folk-lore et la médecine des paysans.

10. Manilius, IV, 16. — Ainsi *CIL*, VI, 13782, l'épitaphe d'un affranchi syrien : *L. Caecilius L. l(iber-*

*tus) Syrus, natus mense Maio hora noctis VI, die Mercuri, vixit ann. VI dies XXXIII, mortuus est IIII Kal. Iulias hora X, elatus est h(ora) III frequentia maxima.*

11. Chapitre Περὶ δείπνου : *Cat. codd. astr.*, IV, p. 94. On connaît le précepte : *Ungues Mercurio, barbam Iove, Cypride crinem*, dont se moque Ausone, VII, 29 (p. 108 Piper). On trouve fréquemment des chapitres Περὶ ὀνύχων, Περὶ ἱματίων, etc.

12. *Cat. codd. astr.*, V, 1 (Rom.). p. 11, cod. 2, f. 34v : Περὶ τοῦ εἰ ἔχει μέγαν ῥῖνα ὁ γεννηθείς. Πότερον πόρνη γένηται ἡ γεννηθεῖσα.

13. Varron, *De re rustica*, I, 37, 2 ; cf. Pline., *Hist. nat.*, XVI, 75, § 194. Ceci est à la vérité de la superstition populaire plutôt que de l'astrologie.

14. *CIL*, VI, 27140 = Bücheler, *Carmina epigraph.*, 1163 : *Decepit utrosque | Maxima mendacis fama mathematici.*

15. Palchos dans le *Cat. codd astr.*, I, p. 106-107.

16. Manilius, IV, 386 ss., 866 ss. *passim*.

17. Vettius Valens, V, 12 (*Cat. codd. astr.*, V, 2, p. 32 = p. 239, 8, éd. Kroll) ; cf. V, 9 (*Cat.*, V, 2, p. 31, 20 = p. 222, 11 éd. Kroll).

18. Cf. Steph. Byz., *Cat. codd. astr.*, II, p. 186. Il appelle l'une et l'autre στοχασμὸς ἔντεχνος. L'expression est reprise par Manuel Comnène (*Cat.*, V, 1, p. 123, 4), et chez l'Arabe Abou-Mashar [Apomasar] (*Cat.*, V, 2, p. 153).

19. L'origine sacerdotale de l'astrologie était bien connue des anciens ; voir p. ex. Manilius, I, 40 ss.

20. Ainsi, dans le chapitre sur les étoiles fixes qui,

d'un auteur païen écrivant à Rome en 379, a passé chez Théophile d'Édesse et chez un Byzantin du IX[e] siècle; cf. *Cat. codd. astrol.*, V, 1, pp. 212, 218. — On a fait la même observation dans les manuscrits des Cyranides, cf. F. de Mély et Ruelle, *Lapidaires grecs*, t. II, p. XI, n. 3.— Sur tout ceci, cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 31 ss.; Boll, *Die Erforsch. der antiken Astrologie*, p. 110 ss.

21. Dans Vettius Valens, III, 12 (p. 150, 12 éd. Kroll) et IX, prooem. (p. 329, 20); cf. VI, prooem. (p. 241, 16) · Riess, *Petosiridis et Necheps. fragm.*, fr. 1.

22. Vettius Valens, IV, 11 (*Cat. codd. astr.*, V, 2, p. 86 = p. 172, 31 ss., éd. Kroll), cf. V, 12 (*Cat.*, *ib.*, p. 32 = p. 238, 18 ss.), VII, prooem. (*Cat.*, p. 41 = p. 263, l. 4, éd. Kroll et la note).

23. Firmic. Mat., II, 30, VIII, prooem. et 5. Cf. Théophile d'Édesse, *Cat.*, V, 1, p. 238, 25; Julien de Laod., *Cat.*, IV, p. 104, 4.

24. *CIL*, V, 5893.

25. Souter, *Classical Review*, 1897, p. 136; Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, II, p. 566, 790.

26. Sur la théorie stoïcienne de la sympathie, cf. Bouché-Leclercq, p. 28 ss., *passim*. On en trouve un exposé lumineux dans Proclus, *In remp. Plat.*, II, 258 s., éd. Kroll. Cf. aussi Clém. Alex., *Strom.*, VI, 16, p. 143 (p. 504, 21, éd. Stähelin). — Philon l'attribue déjà aux Chaldéens (*De migrat. Abrahami*, 32, t. II, p. 303, 5, Wendland) : Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεπονηκέναι καὶ διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικήν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμε-

λεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διῳκισμένων.

27. Riess dans Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. « Aberglaube », I, col. 38 suiv.

28. — Vettius Valens, *Cat.*, II, p. 89, 22 = p. 2, l. 6, éd. Kroll.

29. *Cat.*, V, 1, p. 210, où l'on trouvera une série d'autres exemples.

30. Cf. Boll, *Sphaera* (*passim*), et sa note à propos des listes d'animaux attribués aux planètes, dans Roscher, *Lexikon Myth.*, s. v. « Planeten », III, col. 2534 ; cf. *Die Erforsch. der Astrologie*, p. 110, n. 3.

31. *Cat.*, V, 1, p. 210 ss.

32. Cf. *supra*, ch. V, p. 190 ss.

33. Cf. *supra*, p. 377, n. 87.

34. Culte du ciel, des signes du zodiaque et des éléments, cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 85 ss., 98 ss., 108 ss.

35. L'idée magico-religieuse du sacré, du *mana*, intervient dans la notion et la notation du temps. C'est ce qu'a mis en lumière M. Hubert dans l'analyse profonde qu'il a faite de *La représentation du temps dans la religion et la magie* (Progr. éc. des Hautes-Études), 1905 = *Mélanges hist. des rel.*, Paris, 1909, p. 190.

36. Culte du Temps : *Mon. myst. Mithra*, I, p. 20, p. 74 ss. ; des Saisons : *Ibid.*, p. 92 ss. — Il n'est pas douteux que l'adoration du Temps et de ses parties (Saisons, Mois, Jours, etc.) se soit répandue sous l'influence de l'astrologie. Déjà Zénon les divinisait, cf. Cicéron, *Nat.*

*D.*, II, 63 (= von Arnim, fr. 165) : *Astris hoc idem* (*i. e. vim divinam*) *tribuit, tum annis, mensibus, annorumque mutationibus.* Conformément au matérialisme des Stoïciens toutes ces durées du temps étaient conçues par lui comme des corps (von Arnim, *l. c.*, II, fr. 665 ; cf. Zeller, *Ph. Gr.*, IV³, p. 316, p. 221). — Les textes postérieurs sont réunis par Drexler dans Roscher, *Lexikon*, s. v. « Mên », II, col. 2689. Ajouter Ambrosiaster, *Comm. in epist. Galat.*, IV, 10 (Migne, col. 381 B). — Avant l'Occident, l'Égypte avait vénéré comme des dieux les Heures, les Mois et les années propices ou néfastes ; cf. Wiedemann, *l. c.* [*infra*, n. 64], p. 7 ss.

37. Elles ornent fréquemment les mss. astronomiques. Il faut citer particulièrement le *Vaticanus gr.* 1291 dont l'archétype remonte au III° siècle de notre ère ; cf. Boll, *Sitzungsb. Akad. München*, 1899, pp. 125 ss., 136 ss. (Nuit et Jour, Heures, Mois).

38. Piper, *Mythologie der christl. Kunst*, 1851, II, p. 313 s. Cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 220.

39. Bidez, *Bérose et la grande année* dans les *Mélanges Paul Fredericq*, Bruxelles, 1904, p. 9 ss.

40. Cf. *supra*, p. 187, p. 235 s.

41. Goethe, ayant fait en 1784 l'ascension du Brocken par un ciel radieux, exprima son admiration en écrivant de mémoire les vers (II, 115) : *Quis caelum possit, nisi caeli munere, nosse | Et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est ?* ; cf. *Brief an Frau von Stein*, n° 518, éd. Schöll, 1885, cité par Ellis, *Noctes Manilianae*, p. VIII.

42. Cette idée, exprimée par les vers de Manilius (n. 41) et qui se trouve déjà antérieurement dans le

*Somnium Scipionis* de Cicéron (III, 4; cf. Macrobe, *Comment.*, I, 14, § 16 : *Animi societatem cum caelo et sideribus habere communem* ; Pseudo-Apul., *Asclepius*, c. 6, c. 9 ; Firmicus Mat., *Astrol.*, I, 5, § 10), remonte à Posidonius, qui faisait de la contemplation du ciel une des sources de la croyance en Dieu (Capelle, *Jahrb. für das klass. Altertum*, VIII, 1905, p. 534, n. 4), et elle lui est même antérieure, car Hipparque avait déjà admis *cognationem cum homine siderum, animasque nostras partem esse caeli* (Pline, *Hist. nat.*, II, 26, § 95).

43. Vettius Valens, IX, 8 (*Cat. codd. astr.*, V, 2, p. 123 = p. 346, 20, éd. Kroll), VI, prooem. (*Cat.*, *ib.*, p. 34, p. 35, 14 = p. 242, 16, 29, éd. Kroll) ; cf. les passages de Philon réunis par Cohn, *De opificio mundi*, c. 23, p. 24, et Capelle, *l. c.*

44. Manilius, IV, 14.

45. Cf. mon article sur *L'Éternité des empereurs* (Rev. hist. litt. relig., t. I), 1898, p. 445 ss.

46. M. Reitzenstein, qui a eu le mérite de montrer la puissance de ce fatalisme astrologique [cf. *infra*, n. 57], croit qu'il s'est développé en Égypte, mais à tort sans doute. Cf. à ce sujet les observations de Bousset, *Göttingische gel. Anzeigen*, 1905, p. 704.

47. L'ouvrage le plus important est malheureusement perdu : c'était le Περὶ εἱμαρμένης de Diodore de Tarse. Photius nous en a transmis un résumé (*cod.* 223). Nous avons conservé le traité sur le même sujet de Grégoire de Nysse (*P. G.*, XLV, p. 145). Ils eurent pour allié le platonicien Hiéroclès (Photius, *cod.* 214, p. 172 b). — On trouve beaucoup d'attaques contre l'astrologie dans

S[t] Éphrem, *Opera syriaca*, II, p. 437 ss. ; S[t] Basile (*Hexaem.*, VI, 5), S[t] Grégoire de Nazianze, S[t] Méthode (*Symp.*, *P. G.*, XVII, p. 1173) ; plus tard dans S[t] Jean Chrysostome, Procope de Gaza, etc. Un curieux extrait de Julien d'Halicarnasse a été publié par Usener, *Rheinisches Mus.*, LV (1900), p. 321. — Nous avons dit quelques mots de la polémique latine dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, t. VIII (1903), p. 423 suiv. On attribuait à Minucius Félix un écrit *De Fato* (Bardenhewer, *Gesch. altchr. Lit.*, I, p. 315) ; Nicétas de Rémésiana (vers 400) avait écrit un livre *Adversus genethlialogiam* (Gennadius *Vir. inl.*, c. 22), mais l'adversaire principal des *mathematici* fut saint Augustin (*Civ. Dei*, c. 1 ss. ; *Epist.* 246, ad Lampadium, etc.).

48. L'influence des idées astrologiques s'est exercée sur le paganisme arabe avant Mahomet ; cf. *supra*, p. 366.

49. Dante, *Purg.*, XXX, 109 ss. — Dans le *Convivio*, II, ch. XIV, Dante professe expressément la doctrine de l'influence des étoiles sur les affaires humaines. — L'Église parvint à extirper à peu près l'astrologie savante du monde latin au début du moyen âge : nous ne connaissons aucun traité, aucun manuscrit astrologiques de l'époque carolingienne, mais l'ancienne croyance en la puissance des étoiles se perpétua obscurément, et elle reprit une force nouvelle au contact de la science arabe.

50. M. Bouché-Leclerq leur consacre un chapitre (p. 609 suiv.).

51. Sén., *Quaest. Nat.*, II, 35 : *Expiationes et procu-*

*rationes nihil aliud esse quam aegrae mentis solatia. Fata inrevocabiliter ius suum peragunt nec ulla commoventur prece.* Cf. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, Giessen, 1907, p. 34. — Vettius Valens, V, 9 (*Catal. codd. astr.*, t. V, 2, p. 30, 11 = p. 220, 28, éd. Kroll), professe que : Ἀδύνατόν τινα εὐχαῖς ἢ θυσίαις ἐπινικῆσαι τὴν ἐξ ἀρχῆς καταβολήν κ. τ. λ., mais il semble se contredire lui-même, IX, 8 (p. 347, 1 ss.).

52. Suétone, *Tib.*, 69 : *Circa deos ac religiones neglegentior, quippe addictus mathematicae, plenusque persuasionis cuncta fato agi.* Cf. Manilius, IV, début.

53. Vettius Valens, IX, 11 (*Cat. codd. astr.*, V, 2, p. 51, 8 ss. = p. 355, 15 éd. Kroll), cf. VI, prooem. (*Cat.*, p. 33 = p. 240, Kroll).

54. *Si tribuunt fata genesis, cur deos oratis ?* dit un vers de Commodien (I, 16, 5). L'antinomie qui existait entre la croyance à la fatalité et la pratique du culte, ne les empêcha pas de subsister ensemble l'une et l'autre; cf. *Mon. myst. Mithra*, I, pp. 120, 311 ; *Revue d'hist. et de litt. relig.*, VIII (1903), p. 431. — Le péripatéticien Alexandre d'Aphrodisiade, qui, au commencement du IIIe siècle, combattit le fatalisme dans son Περὶ εἱμαρμένης, et qui se livre ailleurs à une sortie véhémente contre le charlatanisme et la cupidité des astrologues (*De anima mantissa*, p. 180, 14, Bruns), a bien marqué les contradictions des croyances vulgaires de son temps (*Ibid.*, p. 182, 18) : Ποτὲ μὲν ἄνθρωποι τὸ τῆς εἱμαρμένης ὑμνοῦσιν ὡς ἀναγκαῖον, ποτὲ δὲ οὐ πάντῃ τὴν συνέχειαν αὐτῆς πιστεύουσι σώζειν· καὶ γὰρ οἱ διὰ τῶν λόγων ὑπὲρ αὐτῆς ὡς οὔσης ἀναγκαίας διατεινόμενοι σφόδρα καὶ πάντα ἀνατιθέντες αὐτῇ,

ἐν ταῖς κατὰ τὸν βίον πράξεσιν οὐκ ἐοίκασιν αὐτῇ πεπιστευκέναι· Τύχην γοῦν πολλάκις ἐπιβοῶνται, ἄλλην ὁμολογοῦντες εἶναι ταύτην αἰτίαν τῆς εἱμαρμένης· ἀλλὰ καὶ τοῖς θεοῖς οὐ διαλείπουσιν εὐχόμενοι, ὡς δυναμένου τινὸς ὑπ' αὐτῶν διὰ τὰς εὐχὰς γενέσθαι καὶ παρὰ τὴν εἱμαρμένην· ..... καὶ μαντείαις οὐκ ὀκνοῦσι χρῆσθαι, ὡς ἐνὸν αὐτοῖς, εἰ προμάθοιεν, φυλάξασθαί τι τῶν εἱμαρμένων..... ἀπιθανώταται γοῦν εἰσιν αὐτῶν αἱ πρὸς τὴν τούτων συμφωνίαν εὑρησιλογίαι. Cf. aussi *De Fato*, c. 2 (p. 165, 26 ss. Bruns).

55. Manilius, II, 466 : *Quin etiam propriis inter se legibus astra | Conveniunt, ut certa gerant commercia rerum, | Inque vicem praestant visus atque auribus haerent, | Aut odium, foedusque gerunt*, etc. — Signes βλέποντα et ἀκούοντα ; cf. Bouché-Leclercq, p. 159 ss. — Les planètes se réjouissent (χαίρειν) dans leurs mansions, etc. — Signes φωνήεντα, etc. ; cf. *Cat.*, I, p. 164 ss. ; Bouché-Leclercq, p. 77 ss. La terminologie des manuels les plus sèchement didactiques est saturée de mythologie.

56. Saint Léon, *In Nativ.*, VII, 3 (Migne, *P. L.*, LIV, col. 218) ; Firmicus, I, 6 et 7 ; Ambrosiaster, dans la *Revue d'hist. et litt. relig.*, t. VIII (1903), p. 16.

57. Cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 77 ss., cf. p. 103, où un texte de Zosime attribue cette théorie à Zoroastre ; Wendland, *Die hellenistisch-röm. Kultur*, 1907, p. 81. C'est là le sens du vers des *Orac. Chaldaïca* : Οὐ γὰρ ὑφ 'εἱμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεοῦργοι (p. 59 Kroll). Suivant Arnobe (II, 62, d'après Cornelius Labéon) les mages prétendaient *deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus*.

58. Bibliographie. Il nous manque un livre d'en-

semble sur la magie grecque et romaine. Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge* (1864) est une simple esquisse. L'exposé le plus complet est celui d'Hubert, art. « Magia » dans le *Dict. des antiquités* de Daremberg, Saglio, Pottier. On y trouvera l'indication des sources et la bibliographie antérieure. — On peut citer comme études plus récentes : Falız, *De poet. Roman. doctrina magica*, Giessen, 1903 ; Audollent, *Defixionum tabulae*, Paris, 1904 (excellent corpus spécial) ; Wünsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, Berlin, 1905 (importante trouvaille du IIIe siècle ap. J.-C.) ; Abt, *Die Apologie des Apuleius und die Zauberei*, Giessen, 1908. — La superstition qui n'est pas la magie, mais y touche, a fait l'objet d'un article très substantiel de Riess, « Aberglaube », dans la *Realenc.* de Pauly-Wissowa. Un essai de Kroll, *Antiker Aberglaube*, Hambourg, 1897, mérite d'être mentionné. — Cf. Ch. Michel dans la *Revue d'hist. et litt. rel.*, t. VII (1902), p. 184. M. Michel prépare l'article « Superstitio » pour le *Dictionn. des antiq.* de Daremberg, Saglio, Pottier. — Voy. aussi *infra*, n. 64, 65, 72.

59. La question des principes de la magie a fait récemment l'objet de discussions provoquées par les théories de Frazer, *The golden bough*, 2e éd., 1900 (trad. par Stiébel-Toutain, *Le rameau d'or*, Paris, 1903 [cf. Goblet d'Alviella, *Revue de l'univ. de Bruxelles*, octobre 1903]. Voy. Andrew Lang, *Magic and religion*, Londres, 1901 ; Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (Année sociologique VII), 1904,

p. 56; cf. *Mélanges hist. des relig.*, Paris, 1909, p. XVII ss.; Jevons, *Magic*, dans les *Transactions of the congress for the history of religions*, Oxford, 1908, I, p. 71.

60. S. Reinach, *Mythes, cultes et relig.*, II, Intr., p. XV.

61. La pénétration de la magie dans la liturgie sous l'empire romain est signalée notamment à propos du rituel de consécration des idoles par Hock, *Griechische Weihegebräuche*, Wurzbourg, 1905, p. 66. — Cf. aussi Kroll, *Archiv für Religionsw.*, VIII (1905), Beiheft, p. 27 ss.

62. Friedländer, *Sittengeschichte*, I[6], p. 509 suiv.

63. Arnobe, II, 62, cf. II, 13; Ps.-Jamblique, *De Myst.*, VIII, 4.

64. Magie en Égypte : Budge, *Egyptian magic*, Londres, 1901; Wiedemann, *Magie und Zauberei im alten Aegypten*, Leipzig, 1905 [cf. Maspero, *Rev. critique*, 1905, II, p. 166]; Otto, *Priester und Tempel*, II, p. 224; Griffith, *The demotic magical papyrus of London and Leiden*, 1904 (recueil remarquable du III[e] siècle de notre ère), et les ouvrages analysés par Capart, *Revue hist. des relig.*, 1905 [Bulletin de 1904, p. 17], 1906 [Bull. de 1905, p. 92].

65. Fossey, *La magie assyrienne*, Paris, 1902. On y trouvera, p. 7, la bibliographie antérieure. Cf. aussi Hubert dans Daremberg, Saglio, Pottier, *Dict. des antiq.*, s. v. « Magia », p. 1505, n. 5 — Des vestiges de conceptions magiques survivent même dans les prières des musulmans orthodoxes ; voyez les curieuses observations de Goldziher, *Studien Theodor Nöldeke gewidmet*, 1906, t. I, p. 302 ss. — On rapprochera utilement de la magie assyro-

chaldéenne, la magie hindoue (Victor Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904).

66. Il ne manque pas d'indices qui montrent que la magie chaldéenne se propagea dans l'empire romain, probablement à la suite des conquêtes de Trajan et de Vérus (Apulée, *De Magia*, c. 38; Lucien, *Philopseudes*, c. 11; *Necyom.*, c. 6, etc. Cf. Hubert, *l. c.*). Les promoteurs les plus influents de la rénovation de ces études semblent être deux personnages assez énigmatiques, Julien le Chaldéen et son fils Julien le Théurge, qui vivait sous Marc-Aurèle. Celui-ci passait pour l'auteur des Λόγια Χαλδαϊκά, qui devinrent en quelque sorte la Bible des derniers néoplatoniciens.

67. Apulée, *De Magia*, c. 27. Le nom de φιλόσοφος, *philosophus*, finit par être appliqué à tous les adeptes des sciences occultes.

68. Le terme paraît avoir été employé d'abord par Julien, dit le Théurge, et avoir passé de là dans Porphyre (*Epist. Aneb.*, c. 46; Augustin, *Civ. Dei*, X, 9-10) et chez les néoplatoniciens.

69. Hubert, article cité, pp. 1494, n. 1; 1499 s.; 1504. — Les découvertes de papyrus magiques ayant été faites en Égypte, on a été porté à exagérer l'influence que la religion de ce pays exerça sur le développement de la magie. Elle lui fit une large place, nous l'avons rappelé plus haut, mais l'étude même des papyrus prouve que des éléments d'origine très diverse s'étaient combinés avec la sorcellerie indigène. Celle-ci paraît avoir insisté surtout sur l'importance des « noms barbares », parce que le nom a pour les Égyptiens une réalité indé-

pendante de l'objet qu'il désigne et possède par lui-même une force opérante (*supra*, pp. 140, 143). Mais ce n'est là, somme toute, qu'une théorie accessoire, et il est très remarquable que Pline, traitant de l'origine de la magie (XXX, 7), nomme en première ligne les Perses, mais ne mentionne même pas les Égyptiens.

70. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 230 ss. — Par suite, Zoroastre, maître incontesté des mages, est souvent considéré comme un disciple des Chaldéens ou comme étant lui-même de Babylone. Le mélange des croyances iraniennes et chaldéennes apparaît clairement dans Lucien, *Necyom.*, 6 ss.

71. La plupart des recettes magiques mises sous le nom de Démocrite, sont l'œuvre de faussaires comme Bolos de Mendès (cf. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I², p. 440 ss.), mais on ne lui aurait pas attribué la paternité de cette littérature si ces tendances n'y avaient prêté.

72. Magie juive : Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, 1898 ; cf. Hubert, *l. c.*, p. 1505.

73. Pline, *H. N.*, XXX, 1, § 6 ; Juvénal, VI, 548 ss. — Pour Pline, ces mages connaissent surtout *veneficas artes*. La toxicologie de Mithridate remonte à cette source (Pline, XXV, 2, 7). Cf. Horace, *Epod.*, V, 21 ; Virgile, *Buc.*, VIII, 95, etc.

74. Cf. *supra*, p. 224 ss.

75. Minucius Félix, *Octavius*, 26 ; cf. *supra*, ch. VI, p. 226.

76. Porphyre, dans un passage qui expose les doctrines de la démonologie perse [cf. *supra*, p. 388,

n. 39], nous dit (*De Abst.*, II, 41) : Τούτους (sc. τοὺς δαίμονας) μάλιστα καὶ τὸν προεστῶτα αὐτῶν (c. 42, ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις = Ahriman) ἐκτιμῶσιν οἱ τὰ κακὰ διὰ τῶν γοητειῶν πραττόμενοι κ. τ. λ. Cf. Lactance, *Divin. Inst.*, II, 14 (I, p. 164, 10, éd. Brandt), Clém. d'Alexandrie, *Stromat.*, III, p. 46 C, et *supra*, p. 387, n. 37. — L'idée que les démons viennent se nourrir des offrandes et spécialement de la fumée des sacrifices est tout à fait conforme aux vieilles idées perses et babyloniennes. Voir par exemple Yasht V, XXI, 94 : Que « deviennent les libations que t'apportent les méchants après le coucher du soleil ? Les dévas les reçoivent, etc. » — Dans la tablette cunéiforme du déluge (v. 160 ss.), les dieux « flairent la bonne odeur et viennent se rassembler comme des mouches au-dessus du sacrificateur » (Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens*, 1907, p. 115 ; cf. Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, I, p. 681.).

77. Plut., *De Iside*, c. 46.

78. La *druj Nasu* des mazdéens ; cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, II. p. XI et 146 ss.

79. Cf. p. ex. Lucain, *Phars.*, VI, 520 ss.

80. Mommsen, *Strafrecht*, p. 639 ss. — Il n'est pas douteux que la législation d'Auguste ne punît déjà la magie, cf. Dion, LII, 34, 3. — Manilius (II, 108) oppose à l'astrologie les *artes quarum haud permissa facultas*. Cf. aussi Suét., *Aug.*, 31.

81. Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère d'Antioche*, éd. Kugener (Patrol. orientalis, II), 1903, p. 57 ss.

82. Magie à Rome au v^e^ siècle : Wünsch, *Sethianische*

*Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig, 1898 (Plombs magiques datés des années 390-420) ; cf. *Rev. hist. litt. relig.*, t. VIII (1903), p. 435 et Burckhardt, *Die Zeit Constantin's*, 2e éd., 1880, p. 236 ss.

## CHAPITRE VIII

## La transformation du paganisme

Bibliographie. L'histoire de la destruction du paganisme est un sujet qui a souvent tenté les historiens. Beugnot (1835), Lasaulx (1854), Schulze (Iéna, 1887-1892), s'y sont essayés avec des succès divers (cf. Wissowa, *Religion der Römer*, p. 84 ss.). Mais on ne s'est guère préoccupé de reconstituer la théologie des derniers païens, bien que les matériaux ne manquent pas. Les études si méritoires de Gaston Boissier (*La fin du paganisme*, Paris, 1891) envisagent surtout les côtés littéraires et moraux de cette grande transformation. M. Allard (*Julien l'Apostat*, t. I, 1900, p. 39 ss.) a donné un aperçu de l'évolution religieuse au IVe siècle.

1. Socrate, *Hist. Eccl.*, IV, 32.

2. Noter que l'astrologie n'a guère pénétré jusque dans les campagnes (*supra*, p. 394, n. 9), qui conservent leurs anciennes dévotions ; cf. p. ex. la *Vita S. Eligii*, Migne, *P. L.*, XL, col. 1172 s. — Ainsi, le culte des menhirs en Gaule persista durant le moyen âge ; cf. d'Arbois de Jubainville, *Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 1906, p. 146ss.; S. Reinach, *Mythes, cultes*, t. III (1908), p. 365, ss.

3. Aug., *Civ. Dei*, IV, 21 et *passim*. — Arnobe et Lactance avaient déjà développé ce thème.

4. Sur l'usage qu'on fait de la mythologie au IV[e] siècle, cf. Burckhardt, *Zeit Constantin's*, 2[e] éd., 1880, p. 145-147 ; Boissier, *La fin du paganisme*, II, p. 276 ss. et *passim*.

5. Les poésies de Prudence (348-410), notamment le *Peristéphanon*, contiennent, comme on sait, des attaques nombreuses contre le paganisme et les païens.

6. Cf. *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens* (Rev. hist. et litt. relig., VIII, 1903, p. 418 ss.). Sur la personnalité de l'auteur (probablement le juif converti Isaac), cf. Souter, *A Study of Ambrosiaster*, Cambridge, 1905 (Texts and Studies, VII) et son édition des *Quaestiones* (Vienne, 1908), intr., p. XXIV.

7. L'identité de Firmicus Maternus, l'auteur du *De errore profanarum religionum*, avec celui des huit livres *Matheseos* paraît définitivement démontrée.

8. Maxime fut évêque de Turin vers 450-465 ap. J.-C. Nous ne possédons encore qu'une édition très défectueuse des traités *Contra Paganos* et *Contra Iudaeos* (Migne, *Patr. lat.*, LVII, col. 781 ss.).

9. Surtout le *Carmen adversus paganos* composé après la tentative de restauration d'Eugène (394 ap. J.-C.) (Riese, *Anthol. lat.*, I, 20) et le *Carmen ad senatorem ad idolorum servitutem conversum*, attribué à saint Cyprien (éd. Hartel, III, p. 302) et qui est probablement contemporain du précédent.

10. Voyez sur ce point les réflexions judicieuses de Paul Allard, *Julien l'Apostat*, I, 1900, p. 35.

11. Héra est depuis les Stoïciens la déesse de l'air (Ἥρα = ἀήρ).

12. Cf. *supra*, pp. 78, 113, 148, 178, 219. Les seuls dieux qui conservent leur autorité, en dehors de ceux de l'Orient, sont ceux des mystères grecs, Bacchus, Hécate, mais transformés par leurs voisins.

13. Ainsi l'épouse de Prétextat après avoir, dans l'épitaphe de celui-ci, célébré sa carrière et ses talents ajoute : *Sed ista parva : tu pius mystes sacris | teletis reperta mentis arcano premis, | divumque numen multiplex doctus colis* (*CIL*, VI, 1779 = Dessau, *Inscr. sel.*, 1259).

14. Pseudo-August. [Ambrosiaster], *Quaest. Vet. et Nov. Test.*, (p. 139, 9-11 éd. Souter) : *Paganos elementis esse subiectos nulli dubium est... Paganos elementa colere omnibus cognitum est ;* cf. 103 (p. 304, 4 éd. Souter) : *Solent (pagani) ad elementa confugere dicentes haec se colere quibus gubernaculis regitur vita humana* (cf. *Rev. hist. lit. rel.*, VIII, 1903, p. 426, n. 3). — Maxime de Tur. (Migne, *P. L.*, LVII, 783) : *Dicunt pagani : nos solem, lunam et stellas et universa elementa colimus et veneramur.* Cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 103, n. 4, p. 108.

15. Firmicus Mat., *Mathes.*, VII prooem : (*Deus*) *qui ad fabricationem omnium elementorum diversitate composita ex contrariis et repugnantibus cuncta perfecit.*

16. *Elementum* traduit στοιχεῖον, qui a le même sens en grec au moins depuis le Ier siècle (cf. Diels, *Elementum*, 1899, p. 44 ss.). Au IVe, cette acception est générale : Macrobe, *Somn. Scipionis*, I, 12, § 16 : *Caeli dico et siderum, aliorumque elementorum ;* cf. I, 11, § 7 ss.

Martianus Capella, II, 209; Ambrosiaster, *l. c.*; Maxime de Tur. *l. c.*; Lactance, II, 13, 2 : *Elementa mundi, caelum, solem, terram, mare.* — Cf. Diels, *op. cit.*, p. 78 ss.

17. Cf. *Rev. hist. litt. rel.*, VIII (1903), p. 429 ss. — Jusqu'à la fin du Ve siècle en Orient le haut enseignement reste aux mains des païens. La vie de Sévère d'Antioche par Zacharie le Scholastique, conservée dans une traduction syriaque [*supra*, p. 407, n. 81], est particulièrement instructive à cet égard. — Les chrétiens, adversaires du paganisme et de l'astrologie, témoignent, par une conséquence inévitable, de l'aversion pour les sciences profanes en général, et ils ont assumé ainsi une sérieuse responsabilité dans l'extinction graduelle de la lumière du passé (cf. *Rev. hist. litt. rel.*, *ibid.*, p. 431; Royer, *L'enseignement d'Ausone à Alcuin*, 1906, p. 130 ss.). Mais il faut ajouter à leur décharge que la philosophie grecque avant eux avait enseigné l'inanité de toute science qui n'a pas pour but la culture morale du moi ; cf. Geffcken, *Aus der Werdezeit des Christentums*, p. 7, p. 111.

18. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 294. Cf. *supra*, p. 260 s.

19. Ambrosiaster, *Comm. in Epist. Pauli*, p. 58 B : *Dicentes per istos posse ire ad Deum sicut per comites pervenire ad regem* (cf. *Rev. hist. litt. rel.*, t. VIII, 1903, p. 427). — Même idée exposée chez Maxime de Tur. (*Adv. pag.*, col. 791) et chez Lactance (*Inst. div.*, II, 16, § 5 ss., p. 168 Brandt) ; cf. aussi sur la cour céleste, Arnobe, II, 36 ; Tertull., *Apol.*, 24. — Zeus porte déjà le titre de roi, mais l'olympe hellénique est en réalité

une république turbulente. La conception d'un dieu suprême, souverain d'une cour hiérarchisée, semble être d'origine perse et avoir été répandue par les mages et les mystères de Mithra : L'inscription du Nemroud-Dagh parle de Διὸς 'Ωρομάσδου θρόνους (*supra*, p. 384, n. 26), et un bas-relief nous montre en effet Zeus-Oromasdès, assis sur un trône, le sceptre en main. De même, les bas-reliefs mithriaques représentent le Jupiter-Ormuzd trônant, entouré des autres dieux debout (*Mon. myst. Mithra*, I, p. 129 ; II, p. 188, fig. 11) ; et Hostanès se figurait les anges assis autour du siège de Dieu (*supra*, p. 388, n. 38 ; cf. Apocalypse, c. 4). Il y a plus, on compare souvent le dieu céleste, non pas à un roi en général, mais au Grand-Roi, et l'on parle de ses satrapes ; cf. Pseudo-Arist., Περὶ κόσμου, c. 6, p. 398 *a* 10 ss. = Apulée, *De mundo*, c. 26 ; Philon, *De opif. mundi*, c. 23, 27 (p. 24, 17 ; 32, 24, Cohn) ; Maxime de Tyr, X, 9 ; et Capelle, *Die Schrift von der Welt* (Neue Jahrb. für das class. Altert., VIII), 1905, p. 556, n. 6. Particulièrement important est un passage de Celse (Origène, *Contra Cels.*, VIII, 35) où l'on voit le rapport de cette doctrine avec la démonologie perse. Seulement la conception mazdéenne a dû se combiner de bonne heure avec la vieille idée sémitique que le Baal est le seigneur et maître de ses fidèles (*supra*, p. 142 ss.). — Holtzmann dans sa *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (2e éd., 1906, p. 364 ss.), insiste sur ce fait qu'on s'est représenté le « royaume de Dieu » suivant le modèle de la monarchie perse. — Cf. aussi *supra*, p. 166.

Une comparaison analogue à celle-ci, qui se ren-

contre aussi chez les païens du IVe siècle, est celle du ciel avec une cité (Nectarius dans St August., *Epist.*, 103 [Migne, *P. L.*, XXXIII, col. 386]) : *Civitatem quam magnus Deus et bene meritae de eo animae habitant*, etc. — Rapprocher la Cité de Dieu de St Augustin et la Jérusalem céleste des Juifs (Bousset, *Religion des Judentums*, 1903, p. 272). — Cf. aussi Manilius, V, 735 ss.

20. August., *Epist.* 16 [48] (Migne, *Pat. Lat.*, XXXIII, col. 82) : *Equidem unum esse Deum summum sine initio, sine prole naturae, seu patrem magnum atque magnificum, quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum ? Huius nos virtutes per mundanum opus diffusas multis vocabulis invocamus, quoniam nomen eius cuncti proprium videlicet ignoramus. Nam Deus omnibus religionibus commune nomen est. Ita fit ut, dum eius quasi quaedam membra carptim variis supplicationibus prosequimur, totum colere profecto videamur.* Et à la fin : *Dii te servent, per quos et eorum atque cunctorum mortalium communem patrem, universi mortales, quos terra sustinet, mille modis concordi discordia veneramur et colimus.* Cf. Lactantius Placidus, *Comm. in Stat. Theb.*, IV, 516. — Un autre païen (*Epist.*, 234 [21], Migne, *P. L.*, XXXIII, col. 1031) parle du juste *deorum comitatu vallatus, Dei utique potestatibus emeritus, id est eius unius et universi et incomprehensibilis et ineffabilis infatigabilisque Creatoris impletus virtutibus, quos* (l. *quas*) *ut verum est angelos dicitis vel quid alterum post Deum vel cum Deo aut a Deo aut in Deum.*

21. Les deux idées sont opposées dans le *Paneg. ad Constantin. Aug.*, de l'an 313 ap. J.-C., c. 26 (p. 212,

éd. Bährens) : *Summe rerum sator, cuius tot nomina sunt quot gentium linguas esse voluisti (quem enim te ipse dici velis, scire non possumus), sive tute quaedam vis mensque divina es, quae toto infusa mundo omnibus miscearis elementis et sine ullo extrinsecus accedente vigoris impulsu per te ipsa movearis, sive aliqua supra omne caelum potestas es quae hoc opus tuum ex altiore naturae arce despicias.* — Comparez ce qui a été dit plus haut (p. 190) du *Jupiter exsuperantissimus.*

22. Macrobe, *Sat.*, I, 17 ss. ; cf. Firm. Mat., *Err. prof. rel.*, c. 8 ; *Mon. myst. Mithra*, I, 338 ss. — On a supposé que le développement de Macrobe avait pour source Jamblique.

23. Julien avait voulu organiser dans les temples tout un enseignement moral (Allard, *Julien l'Apostat,* II, 186 ss.), et cette grande pensée de son règne fut imparfaitement réalisée après sa mort. Les Grecs railleurs et légers d'Antioche ou d'Alexandrie n'apprécièrent que médiocrement ses homélies, mais elles parlèrent davantage à la gravité romaine. Les rigoureux mystères de Mithra avaient ici préparé la réforme. S[t] Augustin, *Epist.*, 91 [202] (Migne, *P. L.*, XXXIII, col. 315), vers 408 ap. J.-C., rapporte que des interprétations morales des vieux mythes étaient récitées de son temps chez les païens : *Illa omnia quae antiquitus de vita deorum moribusque conscripta sunt, longe aliter sunt intelligenda atque interpretanda sapientibus. Ita vero in templis populis congregatis recitari huiuscemodi salubres interpretationes heri et nudiustertius audivimus.* Cf. aussi *Civ. Dei*, II, 6 : *Nec nobis nescio quos susurros paucissimorum*

*auribus anhelatos et arcana velut religione traditos iacent (pagani), quibus vitae probitas sanctitasque discatur.* Comparer l'épitaphe de Prétextat (*CIL*, VI, 1779 = Dessau, *Inscr. sel.*, 1259) : *Paulina veri et castitatis conscia | dicata templis*, etc. — Firmicus Maternus (*Mathes.*, II, 30) exige de l'astrologue la pratique de toutes les vertus, *antistes enim deorum separatus et alienus esse debet a pravis illecebris voluptatum... Itaque purus, castus esto*, etc.

24. C'est ce qu'affirment nettement les vers de l'épitaphe que nous citions (v. 22 ss.) : *Tu me, marite, disciplinarum bono | puram ac pudicam* SORTE MORTIS EXIMENS, | *in templa ducis ac famulam divis dicas : | Te teste cunctis imbuor mysteriis*. Cf. Aug., *Epist.*, 234 (Migne, *P. L.*, XXXIII, col. 1031 [lettre d'un païen à l'évêque]) : *Via est in Deum melior, qua vir bonus, piis, puris, iustis, castis, veris dictisque factisque probatus et deorum comitatu vallatus... ire festinat ; via est, inquam, qua purgati antiquorum sacrorum piis praeceptis expiationibusque purissimis et abstemiis observationibus decocti anima et corpore constantes deproperant.* —St Augustin (*Civ. Dei*, VI, 1 et VI, 12) combat les païens qui affirment *deos non propter praesentem vitam coli sed propter aeternam*.

25. Les variations de cette doctrine sont exposées en détail par Macrobe, *In Somn. Scip.*, I, 11, § 5 ss. Pour les uns, les âmes vivent au-dessus de la sphère de la lune, où commence le règne immuable de l'éternité — pour d'autres, dans la sphère des étoiles fixes où ils plaçaient les Champs-Élysées (*supra*, p. 371, n. 65 ; cf. Martian. Capella, II, 209). On leur assignait particuliè-

rement pour siège la voie lactée (Macr., *ib.*, c. 12; cf. Favon. Eulog., *Disput. de somn. Scipionis.*, p. 1, 20 [éd. Holder] : *Bene meritis... lactei circuli lucida ac candens habitatio deberetur;* S[t] Jérôme, *Ep.* 23, § 3 [Migne, *P. L.*, XXII, col. 426]), conformément à une vieille doctrine pythagoricienne (Gundel, *De stellarum appellatione et relig. Romana*, 1907, p. 153 [245]) et égyptienne (Maspero, *Hist. des peuples de l'Orient*, I, p. 181). — Pour d'autres enfin, les âmes, délivrées de tout mélange avec le corps, habitent au plus haut du ciel, et elles descendent d'abord par les portes du Cancer et du Capricorne, placées à l'intersection du zodiaque et de la voie lactée, puis à travers les sphères des planètes. Cette théorie, qui est celle des mystères (*supra*, p. 187, p. 236), obtient l'approbation de Macrobe (*quorum sectae amicior est ratio*), qui l'expose en détail (I, 12, § 13 ss). — Arnobe, qui s'inspire de Cornélius Labéon (*supra*, p. 371, n. 64), la combat comme une erreur très répandue (II, 16) : *Dum ad corpora labimur et properamus humana ex mundanis circulis, sequuntur causae quibus mali simus et pessimi*. Cf. aussi, II, 33 : *Vos, cum primum soluti membrorum abieretis e nodis, alas vobis adfuturas putatis quibus ad caelum pergere atque ad sidera volare possitis*, etc.). Elle était devenue à ce point populaire que la comédie du Quérolus, écrite en Gaule dans les premières années du V[e] siècle, y fait une allusion moqueuse, à propos des planètes (V, 38) : *Mortales vero addere animas sive inferis nullus labor sive superis.* Elle était enseignée encore au moins partiellement par les priscillianistes (Aug., *De haeres.*, 70 ; Priscillianus, éd. Schepss., p. 153, 15 ;

cf. Herzog-Hauck, *Realencycl.*, 3e éd., s. v. « Priscillian », p. 63). — Nous avons parlé plus haut (p. 369, n. 54) de l'origine de cette croyance et de sa diffusion sous l'Empire.

26. Cf. *supra*, p. 226, et p. 280 ss. ; *Mon. myst. Mithra*, I, p. 296.

27. Cette idée, répandue par les stoïciens (ἐκπύρωσις) et par l'astrologie (*supra*, p. 262), fut propagée aussi par les cultes orientaux ; cf. Lactance, *Inst.*, VII, 18, et *Mon. myst. Mithra*, I, p. 310.

28. M. Gruppe (*Griech. Mythol.*, p. 1488 ss.) a essayé d'indiquer les divers éléments qui ont concouru à constituer cette doctrine.

29. Cf. *supra*, p. 199 s., p. 238 et *passim*. — La similitude de la théologie païenne avec le christianisme est déjà fortement exprimée par Arnobe, II, 13-14. — De même pour l'Orient, M. de Wilamowitz a fait récemment ressortir l'étroite affinité qui unit la théologie d'un Synésius à celle de Proclus (*Sitzungsb. Akad. Berlin*, XIV, 1907, p. 280 ss.), et a indiqué comment la philosophie conduisait alors au christianisme.

30. M. Pichon (*Comptes Rendus Acad. Inscr.*, 1906, p. 293 ss.) a montré récemment comment l'éloquence des panégyristes passa insensiblement du paganisme au monothéisme. — Le déisme vague de Constantin s'ingénia à réconcilier les oppositions de l'héliolâtrie et du christianisme (Burckhardt, *Die Zeit Constantin's*, p. 353 ss.) et les lettres de l'empereur adressées à Arius et à la communauté de Nicomédie (Migne, *P. G.*, LXXXV, col. 1343 ss.) sont, comme l'a montré M. Loeschcke (*Das Syntagma des Gelasius* [Rhein. Mus., LXI], 1906,

p. 44), « ein merkwürdiges Produkt theologischen Dilettantismus, aufgebaut auf im wesentlichen pantheistischer Grundlage mit Hilfe weniger christlicher Termini und fast noch weniger christlicher Gedanken ». Je citerai un passage, où l'influence de l'ancienne religion astrologique est particulièrement sensible (col. 1552 D) : Ἰδοῦ γὰρ ὁ κόσμος μορφὴ εἴτουν σχῆμα τυγχάνει ὤν· καὶ οἱ ἀστέρες γε χαρακτῆρας προβέβληνται· καὶ ὅλως τὸ πνεῦμα τοῦ σφαιροειδοῦς τούτου κύκλου, εἶδος τῶν ὄντων τυγχάνει ὄν, καὶ ὥσπερ μόρφωμα· καὶ ὅμως ὁ θεὸς πανταχοῦ πάρεστι.

# INDEX

# TABLE DES MATIÈRES

## NOTES